Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/autourdelaquesti0000ajde

A.-J. DELATTRE, S. J.

AUTOUR

DE LA

QUESTION BIBLIQUE

UNE NOUVELLE ÉCOLE D'EXÉGÈSE

ET

LES AUTORITÉS QU'ELLE INVOQUE

Rien n'est si hardi que d'être conservateur ! BATIFFOL.

220.6
LIBRARY
D 375
Alma, California

M. M.
P. R.

LIÉGE
H. DESSAIN, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
RUE TRAPPÉ, 7.

6133

Ego Augustus Petit, Præpositus Provincialis Societatis Jesu in Belgio, potestate ad hoc mihi facta ab Admodum Reverendo Patre Ludovico Martin, ejusdem Societatis Præposito Generali, facultatem concedo, ut opus cui titulus AUTOUR DE LA QUESTION BIBLIQUE, *une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque*, a P. Alphonso Delattre, sacerdote S. J. conscriptum, et a deputatis censoribus rite recognitum atque approbatum, typis mandetur.

In quorum fidem has litteras manu mea subscriptas et sigillo meo munitas dedi.

Bruxellis, die 24 februarii 1904.

A. PETIT, S. J.

IMPRIMATUR

Leodii, 2 Maii 1904.

GEORGIUS MONCHAMP

VIC.-GÉN.

AVANT-PROPOS

« Rien n'est si hardi que d'être conservateur! »

Ainsi s'exprime Mgr Batiffol (*Six leçons sur les Evangiles*, 6e éd., p. 106), parlant de M. Harnack, lequel déclare « professer l'hérésie critique qui attribue l'Apocalypse et le quatrième évangile à un même auteur ».

L'éminent recteur des Facultés catholiques de Toulouse ajoute : « Puisse l'initiative de M. Harnack nous défendre, nous critiques ecclésiastiques, du reproche de réaction, lorsque nous affirmons que l'auteur qui a signé l'Apocalypse est l'auteur du quatrième évangile. »

Pour nous, inutile de former pareil vœu. Notre livre ne peut en aucune manière, et il veut encore moins, s'autoriser du nom de M. Harnack. Il passera certainement pour une œuvre de réaction. Cependant ce n'est pas en signe de hardiesse qu'il a pris pour devise le cri de Mgr Batiffol. Car il se présente en toute sécurité.

Mais à en juger par la déclaration, si franche et si peu suspecte, de Mgr Batiffol, beaucoup d'autres, à notre place, se sentiraient moins à l'aise. Le mot donne en effet l'idée d'un courant

auquel on n'ose guère résister. En revanche, il tend nécessairement, quelle qu'en soit l'intention, à déprécier une vogue qui rencontrerait plus d'opposants, si l'indépendance de caractère était moins rare.

Maint torrent charrie du gravier. En serait-il autrement de celui qui emporte aujourd'hui la critique et l'exégèse bibliques ? La question a son intérêt. Notre but est de fournir un commencement de réponse.

Ancienne abbaye de Tronchiennes (Belgique),
le 4 avril 1904.

L'OBJET DE CE LIVRE

C'est un fait assez connu que, depuis une vingtaine d'années, un certain nombre d'exégètes catholiques se sont mis à juger et à interpréter les Livres saints avec une liberté dont il n'y avait eu que fort peu d'exemples avant eux dans l'Eglise. Ils en sont vite venus à considérer la Bible comme une collection d'écrits où la vérité, soit révélée soit inspirée, se mêle constamment, et sans marque distinctive, à des erreurs de tout genre, idées grossières sur Dieu, mythes (d'abord prudemment nommés généralisations), contes, combinaisons artificielles de faits historiques, opinions populaires, non-sens, enseignement à base illogique, exégèse capricieuse à la façon des rabbins.

Dès le principe, la conscience chrétienne s'est alarmée des tendances qui ont amené ces résultats, hautement affirmés aujourd'hui. Les nouveaux interprètes, qui d'abord s'y refusaient, sous prétexte qu'ils faisaient de la critique, de l'exégèse, et pas autre chose, se sont vus bientôt contraints de défendre leurs produits et de les mettre de leur mieux en accord avec la doctrine traditionnelle de l'Eglise sur la véracité et l'inspiration des Ecritures. Jusqu'à présent, ils n'y ont pas réussi.

Inventer une nouvelle définition de la véracité, tel est le parti auquel ils durent se résoudre. Et de leurs méditations sortit l'apophtegme suivant : un écrivain est réellement véridique quand il prend tout bonnement à son compte les opinions ou les croyances erronées du vulgaire !

Ils prétendent, il est vrai, avoir trouvé leur principe tout formulé par S. Jérôme et après lui par Léon XIII. Mais grande est leur illusion, et rien n'est plus facile que de le démontrer. Ce sera là surtout l'objet de notre travail.

Voici, retracée en peu de mots, la genèse de la fausse découverte déjà tant exploitée.

Jérémie (chapitre XXVIII) parle d'un de ses contradicteurs, qu'il nomme le *prophète Ananie*. Il lui reproche de séduire le peuple, en prophétisant de lui-même, sans mission divine. Il lui prédit le châtiment du ciel, et l'effet confirme sa parole. Or, là-dessus S. Jérôme fait observer que Jérémie donne Ananie pour faux prophète ; que ce sens est clair chez lui, et si évident que les Septante ont très inutilement, dans ce cas et d'autres semblables, changé *propheta* en *pseudo-propheta*. De l'avis de S. Jérôme, dans le texte hébreu, qui dit *Ananias propheta*, « la vérité et la règle de l'histoire sont observées, à considérer non pas ce qui était, mais ce qui était cru en ce temps-là » ; *Historiæ veritas et ordo servatur, non juxta id quod erat, sed juxta id quod illo tempore putabatur*. Puisque S. Jérôme, avec tous les lecteurs sans parti pris, trouve que Jérémie

stigmatise Ananie comme imposteur, sa phrase signifie que l'expression *Ananias propheta* est véridique, et cela, parce qu'elle reflète une opinion populaire présentée comme telle.

Ce sens ne fait pas l'affaire de la nouvelle école. Sans se préoccuper de la pensée de Jérémie ni du contexte de S. Jérôme, elle soutient que ce dernier a interprété *propheta*, dans l'expression *Ananias propheta*, au sens de prophète pur et simple ; qu'il a par conséquent admis une erreur sans correctif dans le texte sacré, la véracité biblique restant néanmoins sauve à ses yeux. Donc, conclut-elle, nous aussi, sans préjudice de cette véracité, nous avons le droit d'admettre et de signaler les erreurs de l'Ecriture, à la lumière de notre critique. — Ainsi on verra, par exemple, la première moitié de la Genèse, sinon tout ce livre, réduit à une page de vérité au vieux sens du mot, le reste n'étant plus vrai que dans le sens nouveau, qui se plie à tout ce que l'on veut.

Nos modernistes ont voulu aussi tirer bon parti de l'encyclique *Providentissimus Deus*, dans laquelle Léon XIII a rappelé les règles de l'exégèse catholique à certains qui les oubliaient. Ils y ont vu leur justification complète, dans une petite phrase de transition, qui, pour ce motif, a été qualifiée de parole libératrice. La trouvaille serait remarquable, car si le document pontifical n'a pas visé précisément les doctrines de ceux qui l'invoquent de la sorte, on ne sait vraiment plus à qui le Pape s'en est pris.

Quoi qu'il en soit, Léon XIII, à les entendre, leur a fait le plaisir d'énoncer la proposition suivante : comme les écrivains sacrés parlent du soleil qui se lève, monte, descend, se couche, et ainsi d'autres phénomènes physiques ; *de même, ils racontent l'histoire suivant les apparences.* D'où la conclusion : libre à nous de trouver dans la Bible autant d'*apparences historiques*, qu'il nous plaira.

Par malheur pour les intéressés, ils tardèrent trop à voir dans l'encyclique le mot libérateur. Leur première impression, à la lecture de la lettre de Léon XIII, fut le découragement. Il fallut, je crois, trois ans (1893-1896) à la nouvelle école pour métamorphoser la malencontreuse pièce en un passeport si nécessaire pour elle. Un pareil fait d'exégèse provoque une légitime défiance. Il réclame un examen attentif, à cause des suites incalculables qu'entraîne la parole de Léon XIII ainsi expliquée.

Beaucoup moindre serait la portée de la parole hiéronymienne avec le sens qu'on lui prête. Elle ne suffirait pas à fonder un système d'exégèse, car elle se heurterait à la doctrine moralement unanime des autres Pères. Mais la parole de Léon XIII trancherait pratiquement le débat en faveur de la nouvelle école, si elle l'avait bien comprise. De là le soin avec lequel nous l'étudierons. Cela ne nous empêchera pas d'établir le vrai sens des témoignages présumés de S. Jérôme, le patron principal dont s'autorisent les soi-disant

progressistes, et des témoignages de S. Augustin et d'autres Pères de l'Église, ainsi que de S. Thomas d'Aquin, leurs patrons secondaires.

Dans le cas actuel, la manipulation des textes latins et grecs offre un intérêt spécial. En effet, comme nous aussi, les écrivains dont les interprétations vont être discutées, se risquent parfois à expliquer des textes hébreux, chaldéens, et jusqu'à des textes assyriens. Or, on aime assez à voir la manière dont les gens de notre métier se meuvent dans la région moins abstruse du latin et du grec ; car enfin, sauf de rares exceptions, nous connaissons toujours mieux les langues classiques que les langues orientales.

Dans notre livre, les témoignages latins seront cités avec les éclaircissements indispensables, et d'ordinaire sans traduction française. Nous l'écrivons exclusivement pour ceux qui savent le latin.

Nous fixerons d'abord le sens de la parole de Léon XIII, en la replaçant dans son contexte. Ensuite nous relèverons l'énormité du contresens qui l'a défigurée.

De là nous passerons à l'examen du prétendu témoignage de S. Jérôme, qui sera traité de la même manière. Il n'en a été produit que les formules qui se lisent dans ses commentaires de Jérémie et de S. Matthieu. Mais nous en avons rencontré des parallèles, et des explications, dans ses commentaires d'Ezéchiel et de l'épître à Tite,

ainsi que dans son livre contre Helvidius. La vraie pensée de S. Jérôme s'y montrera partout la même ; nous le verrons repousser en termes formels celle qui lui est erronément attribuée. Il tenait très fort à l'idée qu'il exprime réellement, puisqu'il l'a énoncée cinq fois, à diverses époques de sa longue carrière d'exégète et de polémiste ; il la présente sous deux tours différents, à quelques lignes de distance, dans le commentaire de Jérémie. Il importe donc de la mettre dans son vrai jour. A cette fin, nous signalerons aussi les exemples auxquels il applique sa maxime, et quelques autres auxquels elle s'applique forcément. Ceci montrera encore mieux le caractère dissolvant du principe hiéronymien, interprété dans le faux sens de la nouvelle école. Chemin faisant, nous aurons l'occasion d'étudier des passages de S. Augustin et de S. Grégoire de Nysse également invoqués par elle. Les textes de S. Grégoire de Nysse n'ont été allégués que tout récemment, et cela dans la Revue Biblique (directeur le R. P. Lagrange), janvier 1904, p. 134.

Nous examinerons ensuite une page des Questions hébraïques produite naguère aussi pour la première fois dans la discussion. On verra qu'elle n'a rien de commun, même en apparence, avec la question traitée. S. Jérôme y fait simplement observer que les Apôtres et les Evangélistes employaient souvent la version des Septante. Mais à un énoncé si simple, on a substitué

celui-ci : les apôtres et leurs collaborateurs mêlaient à leur prédication les récits, authentiques ou apocryphes, qui avaient cours chez les nations qu'ils évangélisaient, et les récits apocryphes sont parfois ceux de l'Ancien Testament !

Nous avons indiqué jusqu'ici la matière de nos chapitres I-III.

Dans les chapitres IV-VIII nous rapportons les applications qui ont été faites, dans le premier de trois ouvrages dont nous allons parler, du principe censé fourni par Léon XIII et S. Jérôme, et nous les montrons toutes contredites par ces deux autorités. Dans les cas particuliers, en face des interprétations de l'école, nous mettons toujours les interprétations contraires de S. Jérôme, excepté pour un texte, dont il ne s'est pas occupé. Le saint Docteur protestera non moins clairement contre certaines vues ou interprétations générales, qui dénaturent ou annihilent le sens d'une multitude de passages bibliques. Cette opposition perpétuelle est très importante à noter ; elle tiendrait du miracle, si S. Jérôme avait réellement professé le fameux principe.

Suivant notre premier plan, nous voulions nous borner à opposer les principes et les faits de l'école aux principes et aux faits des autorités dont elle invoque le patronage. Mais dans la suite nous avons jugé convenable de faire plus, et d'insister pour notre compte sur quelques points, afin d'atténuer l'impression trop pénible de certaines citations.

Nous demanderons l'exposé des principes et des résultats de l'exégèse qui se nomme nouvelle, et qui l'est en tant que pratiquée par des catholiques, principalement à la brochure intitulée : *La Méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament*. Elle a pour auteur le R. P. Lagrange, dominicain, directeur de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Cette publication est tout à fait au point, car elle date de l'année 1903. Elle est formée par la réunion de six conférences, données à un auditoire des deux sexes, en novembre 1902, à l'Institut catholique de Toulouse.

Nous nous attachons de préférence à cet ouvrage pour bien des raisons.

Premièrement, il renferme l'exposé le plus complet de la matière, et il a pleinement satisfait le groupe d'exégètes dont il se propose de justifier les tendances.

Deuxièmement, l'auteur est un des chefs et un des hommes modérés du groupe. Il sait en morigéner les enfants perdus qui outrepassent la pensée des maîtres (*Op. cit.* pp. 131, 132), et aussi les représentants les plus en vue, s'ils se compromettent par trop.

Non content de ces indications, nous tenons à citer en preuve le post-scriptum ajouté à l'avant-propos de la Méthode historique :

Au moment de donner le bon à tirer (2 février 1903), je crois devoir rappeler que le livre de M. Loisy,

L'Evangile et l'Eglise, n'a paru qu'après que ces conférences ont été données. On verra assez que si la méthode historique est recommandée des deux côtés avec quelques formules semblables, il y a des différences radicales dans la manière d'envisager le Nouveau Testament. J'espère m'en expliquer plus tard.

L'explication a suivi dans la Revue Biblique, avril 1903, pp. 292-313 et janv. 1904, pp. 109-117.

Troisièmement, l'auteur est un causeur agréable, il a le mot pour rire, et le charme de ses pages tempérera parfois l'aridité des nôtres.

Quatrièmement, le R. P. Lagrange a laissé tomber de sa plume les lignes suivantes (*Op. cit.*, pp. 117, 118) :

L'école (catholique) d'exégèse littérale qui va de S. Thomas (exclusivement) au début du XIX^e^ siècle est une exégèse isolée, un exercice en chambre. Peu d'histoire, encore moins de philologie. Elle n'a même plus cette connaissance expérimentale du monde ancien et de l'Orient qui fait des ouvrages des Pères une mine si précieuse, même pour l'exégèse historique. Le rationaliste le plus féru du prodigieux développement de nos connaissances se ferait le tort le plus grave aux yeux du monde savant en dédaignant de lire et de relire S. Jérôme. Il peut en toute sécurité laisser dormir dans la poussière d'innombrables in-folios composés du XIV^e^ au XIX^e^ siècle. Je ne cite pas de noms pour ne faire de peine à personne.

L'exégèse catholique de 1800 à 1885 environ est ensuite exécutée en détail.

Ces jugements inexorables ont un avantage pour nous : celui qui les a formulés doit se montrer doux à la critique.

Singulière destinée que celle de S. Jérôme ! Nos modernistes lui ont voué des hécatombes de ses vrais disciples, parce qu'il aurait dit : on est véridique quand on prêche l'erreur, pourvu que ce soit celle de la foule ! On dirait qu'à leurs yeux, cette belle sentence résume à peu près toute la tradition des Pères de l'Eglise concernant la véracité de l'inspiration biblique. Ils en ont fait leur boussole.

Dom Léon Sanders, bénédictin de l'abbaye de Termonde (Belgique), prétend avoir rencontré chez S. Jérôme, le témoignage encore plus expressif que nous avons signalé en dernier lieu. Il l'a mis en bon relief dans ses *Etudes sur S. Jérôme* (1903), ouvrage qui a du mérite, mais qui est gâté par l'inutile préoccupation de mettre les idées du R. P. Lagrange en harmonie avec celles du grand Docteur. Comme nous sommes convaincu qu'aucun autre écrivain du groupe n'a étudié S. Jérôme autant que Dom Sanders, nous considérerons avec une attention spéciale le nouveau témoignage qu'il a jeté dans la circulation, et les conclusions qu'il a cru pouvoir en tirer.

Nous avons tenu compte de la brochure que le Dr Poels, prêtre hollandais, protagoniste de la nouvelle école, a publiée sous le titre : *Critiek en Traditie, of de Bijbel voor de Roomschen (Critique et Tradition, ou la Bible au point de vue catholique).* Nous la citons à l'occasion, sans en rien omettre qui importe à notre point de vue, et manque dans les deux ouvrages dont nous ve-

nons de parler. Si nous n'en faisons pas l'objet d'un chapitre particulier, c'est que nous l'avons eue à notre disposition trop tard, après beaucoup de recherches, la brochure n'étant pas en librairie.

Quand nous citerons Dom Sanders, ce sera toujours ses *Etudes sur S. Jérôme*. Nos références n'en répéteront pas le titre ; elles en indiqueront seulement les pages.

Autant soit dit concernant la *Critiek en Traditie*, et la *Méthode historique*. Les titres des autres publications du R. P. Lagrange seront marqués dans les références.

Quant aux extraits des Pères latins, nous en indiquons le lieu dans la collection de Migne, par le numéro d'ordre des volumes dans la série générale. Item pour quelques témoignages des Pères grecs, avec l'addition P. G.

Personne, nous l'espérons, ne se plaindra de l'insuffisance de nos citations, dont les parties essentielles s'offriront toujours dans l'encadrement de larges contextes, et, au besoin, avec l'analyse des contextes éloignés. Notre livre se suffit à lui-même. Nulle part, il ne doit renvoyer, pour être bien compris et bien jugé, à d'autres ouvrages dont les endroits à lire seraient marqués par de simples références.

CHAPITRE I

L'expression des apparences naturelles dans la Bible

§ 1. — UN MOT DE LÉON XIII DANS L'ENCYCLIQUE « PROVIDENTISSIMUS DEUS »

La nouvelle école exploite au profit de ses vues un mot de l'encyclique *Providentissimus Deus*, dans laquelle Léon XIII a tracé à l'exégète catholique les règles à suivre dans l'étude et la défense de l'Ecriture sainte.

La parole dont il s'agit tient en deux lignes ; mais le sens ne s'en révèlera clairement que par l'analyse et la transcription partielle du long développement où elle figure, comme énoncé d'un point à traiter. Nous la distinguerons du contexte cité, par le caractère italique ; nous mettrons aussi en relief, par le même caractère, un passage précédent, plus étendu, qui est le fondement imaginaire du contresens pour ainsi dire classique dont elle a été l'objet.

A l'endroit qui nous occupe, Léon XIII considère successivement trois groupes de sciences dont on abuse contre l'Ecriture, et qui doivent au contraire lui servir de défenses, *præsidia*. Chacune des trois parties du développement est

introduite par une proposition qui en annonce l'objet :

1. Est primum (præsidium) in studio linguarum veterum orientalium simulque in arte quam vocant criticam.

2. Congrediendum secundo loco cum iis qui sua physicorum scientia abusi, sacros Libros omnibus vestigiis indagant, unde auctoribus inscitiam rerum talium opponant.

3. Hæc ipsa (*certains principes précédemment formulés concernant les rapports de la Bible et des sciences de la nature*) deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim, juvabit transferri.

Les trois jalons *primum*, *secundo loco*, *deinde*, indiquent l'ordre des considérations de Léon XIII, et non pas la succession des travaux qu'il propose à l'exégète catholique. Il serait en effet par trop bizarre qu'il eût dit: Combattez d'abord les ennemis des saints Livres sur le terrain de la philologie et de la critique. Quand vous les aurez vaincus dans cette première guerre, poursuivez-les sur le domaine des sciences physiques. Portez-leur les derniers coups dans le champ de l'histoire, et des autres sciences dont l'objet a plus de contact avec la Bible que celui des sciences de la nature. — D'ailleurs la démarcation entre la première partie et la troisième n'est pas rigoureuse. La nature des choses indique, et Léon XIII lui-même fait observer, que la critique biblique relève principalement de l'histoire.

Cette observation aura peut-être semblé superflue, mais la suite montrera combien il était nécessaire de préciser le rôle des trois phrases surtout en vue d'un mot de la troisième, *deinde*, auquel on a fait dire des choses étonnantes.

La troisième phrase, qui est celle où la nouvelle école trouve sa justification, accuse entre les deux dernières parties du développement un lien qu'elles n'ont pas au même degré avec la première. La raison de cette différence est assez claire. La première partie traite de la Bible à un point de vue plus extérieur. Elle se rapporte aux langues bibliques, à l'origine, à l'intégrité, à l'authenticité des livres qui contiennent la parole inspirée, tandis que les deux autres, comme on va le voir, roulent sur le contenu de l'Ecriture et traitent plus directement de sa véracité. Il suffit que nous exposions en détail la deuxième et la troisième partie, la première n'ayant d'importance pour nous qu'au point de vue de la charpente du développement considéré.

Voici l'analyse et le texte de la seconde partie et du commencement de la troisième :

a) Rien n'est plus fréquent, dit Léon XIII, que les attaques dirigées contre la Bible au nom des sciences de la nature. La connaissance des mêmes sciences sera utile pour la réfutation des difficultés qu'on en tire :

Congrediendum secundo loco cum iis qui, sua physicorum scientia abusi, sacros libros omnibus vestigiis indagant, unde auctoribus inscitiam rerum talium opponant, scripta ipsa vituperent. Quæ quidem insimulationes quum res attingant sensibus objectas, eo periculosiores accidunt, manantes in vulgus, maxime in deditam litteris juventutem ; quæ semel reverentiam divinæ revelationis in uno aliquo capite exuerit, facile in omnibus omnem ejus

fidem est dimissura. Nimium sane constat, de natura doctrinam, quantum ad percipiendam summi Artificis gloriam in procreatis rebus impressam aptissima est, modo sit convenienter proposita, tantum posse ad elementa sanæ philosophiæ evellenda corrumpendosque mores, teneris animis perverse infusam. Quapropter Scripturæ sacræ doctori cognitio naturalium rerum bono erit subsidio, quo hujus quoque modi captiones in divinos libros instructas facilius detegat et refellat [1].

b) Il n'y a pas de désaccord possible entre les vérités de la foi et les données certaines des sciences naturelles.

Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant, id caventes, secundum S. Augustini monitum, « ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant ». Sin tamen dissenserint, quemadmodum se gerat theologus, summatim est regula ab eodem oblata : « Quidquid, inquit, ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris Litteris non esse contrarium ; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris Litteris, id est catholicæ fidei, contrarium

1. « Il faut combattre, en second lieu, ceux qui, abusant des sciences physiques, fouillent partout dans les Livres Saints en vue d'y trouver des preuves de l'ignorance de leurs auteurs en ces matières, et de dénigrer les écrits eux-mêmes. Ces accusations se rapportant à des choses qui tombent sous les sens, elles sont d'autant plus dangereuses et se répandent dans les masses, et surtout chez la jeunesse des écoles, qui, dès qu'elle aura perdu sur un point le respect de la divine révélation, lui refusera bientôt la foi sur tous les autres. Il est constant, en effet, que, autant la science de la nature, si elle est bien présentée, est propre à faire découvrir dans les choses créées la gloire du grand Ouvrier, autant elle peut faire, lorsqu'elle est instillée avec perversité dans les jeunes esprits, pour y détruire les notions de la saine philosophie et corrompre les mœurs. C'est pourquoi la connaissance des choses de la nature sera d'un bon secours au maître d'Écriture sainte, pour lui permettre de démasquer et de réfuter plus facilement les objections de cette sorte dirigées contre les Livres divins. »

Nous citons toujours la traduction des *Études Religieuses*, t. LX, septembre-décembre 1893, pp. 529-554, et t. LXI, janvier-avril 1894, pp. 5-27. Elle n'offre rien d'inexact ayant trait à notre sujet.

protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum [1]. »

c) Mais il faut considérer que l'Ecriture parle parfois des phénomènes naturels dans un langage métaphorique, ou suivant les apparences sensibles, sans plus approfondir.

De cujus æquitate regulæ in consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius « Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura »; quare eos, potius quam explorationem naturæ recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur quæ cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus) « ea secutus est, quæ sensibiliter apparent », seu quæ Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more [2].

1. « Il n'y aura jamais de véritable désaccord entre le théologien et le physicien, tant que chacun d'eux restera dans son domaine propre, en ayant soin, selon l'avertissement de saint Augustin (*In Gen. op. imperf.* IX, 30), « de ne rien affirmer témérairement et de ne pas donner pour connu ce qui est inconnu ». Si cependant ils se trouvent en dissentiment, la règle de conduite pour le théologien est tracée encore par le même docteur (*De Gen. ad litt.* I, 21, 41) : « Tout ce que les savants, dit-il, arriveront à établir dans l'ordre de la nature sur des preuves véridiques, montrons que ce n'est pas contraire à nos Ecritures ; mais tout ce qu'ils avanceront dans leurs livres de contraire à nos Ecritures, c'est-à-dire à la foi catholique, prouvons aussi, du moins avec notre science, ou croyons sans hésitation que c'est absolument faux. »

2. « *Pour apprécier la justesse de cette règle, il faut considérer d'abord que les écrivains sacrés, ou, pour mieux dire, « l'Esprit de Dieu, qui parlait par eux, n'a point voulu enseigner aux hommes ces choses (à savoir l'intime constitution du monde visible), qui sont inutiles au salut* (S. Aug. *ibid.*, II, 9, 20) ». *C'est pourquoi ces écrivains, peu préoccupés d'approfondir les secrets de la nature, décrivent les*

d) En ce genre, les opinions des Pères de l'Eglise sont de libre discussion, à part les points qu'ils rapporteraient à la foi, ou qu'ils y rattacheraient étroitement, d'un accord unanime.

Quod vero defensio Scripturæ sanctæ agenda strenue est, non ex eo omnes æque sententiæ tuendæ sunt, quas singuli Patres aut qui deinceps interpretes in eadem declaranda ediderint : qui prout erant opiniones ætatis, in locis edisserendis ubi physica aguntur, fortasse non ita semper judicaverunt ex veritate, ut quædam posuerint, quæ nunc minus probentur. Quocirca studiose dignoscendum in illorum interpretationibus, quænam reapse tradant tamquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata, quænam unanimi tradant consensu ; namque « in his quæ de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis », ut est S. Thomæ sententia [1].

choses quelquefois et les rendent ou avec des métaphores ou selon le langage courant du temps, analogue à celui qui est encore employé aujourd'hui bien souvent dans la vie journalière, même entre les hommes les plus instruits eux-mêmes. Or, comme dans la manière ordinaire de parler, on exprime d'abord les choses telles qu'elles tombent sous les sens,ainsi l'écrivain sacré (cette remarque est aussi du Docteur angélique) « *s'est conformé aux apparences sensibles* (*Summa théol.* p. I, q. LXX, a. 1 ad 3) » ; *c'est-à-dire que Dieu, parlant aux hommes, a approprié son langage à leur intelligence, en s'exprimant à la manière humaine.* »

1. « Mais de ce que la sainte Ecriture doit être énergiquement défendue, il ne s'ensuit pas que toutes les opinions que les saints Pères, isolés, ou les interprètes postérieurs ont émises en l'interprétant, doivent être également défendues. Ceux-ci, en raison des idées de leur temps, n'ont pas toujours peut être interprété si exactement les passages qui concernent les choses de la nature, qu'ils n'aient émis certaines opinions qui ne paraissent plus probables aujourd'hui. C'est pourquoi il faut distinguer soigneusement dans leurs interprétations, ce qu'ils donnent, en effet, comme appartenant à la foi ou ayant un lien étroit avec elle, les points où ils s'accordent unanimement ; car « dans les choses qui ne sont pas de nécessité de foi, il fut toujours permis aux saints, comme à nous, d'avoir des avis différents », comme s'exprime S. Thomas (*In Sent.* II, *dist.* II, q. I, a. 3 ad 3). »

Dans cet alinéa et les deux suivants, d'après le R. P. Lagrange, dont nous citerons bientôt les paroles, Léon XIII en serait toujours à traiter de l'expression des apparences sensibles, comme dans l'alinéa précédent.

e) D'ailleurs on se gardera de rejeter comme contraires à la foi, sans pourtant en faire des dogmes de foi, les données scientifiques conciliables avec la croyance chrétienne.

Qui (S. Thomas et alio loco prudentissime habet. « Mihi videtur tutius esse, hujusmodi, quæ philosophi communiter senserunt, et nostræ fidei non repugnant, nec sic esse asserenda ut dogmata fidei, etsi aliquando sub nomine philosophorum introducantur, nec sic esse neganda tamquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi occasio contemnendi doctrinam fidei præbeatur. [1] »

f) Sans doute, le théologien doit montrer l'accord de la foi avec les vérités scientifiques, mais il ne doit pas admettre inconsidérément ce qui se donne pour tel. Au philosophe chrétien, plutôt qu'au théologien, de réfuter la fausse philosophie qui se mêlerait à la science.

Sane quanquam ea, quæ speculatores naturæ certis argumentis certa jam esse affirmarint, interpres ostendere debet nihil Scripturis recte explicatis obsistere, ipsum tamen ne fugiat, factum quandoque esse, ut certa quædam ab illis tradita, postea in dubitationem adducta sint et repudiata. Quod si physicorum scriptores terminos disciplinæ suæ transgressi, in provinciam philosophorum per-

1. « Ailleurs, il S. Thomas dit avec beaucoup de sagesse (*Opusc.* X : « Le plus sûr, au sujet des sentiments communs des philosophes qui ne répugnent pas à notre foi, me paraît être de ne pas les avancer comme des dogmes de foi, quoiqu'ils se présentent sous le patronage des philosophes, mais de ne pas les nier non plus, comme contraires à la foi, pour ne pas donner lieu aux savants du siècle de mépriser la doctrine de la foi. » — Dans ce passage, S. Thomas prend *philosophe* au sens de la scolastique du moyen-âge, qui étendait le domaine de la philosophie aux sciences naturelles. Léon XIII, en le citant, considère aussi les anciens philosophes en tant que *physicorum scriptores*, ce qu'il ne fait pas pour les philosophes au sens actuel, comme on le voit par l'alinéa suivant.

versitate opinionum invadant, eas interpres theologus philosophis mittat refutandas [1].

g) Il sera utile d'appliquer *ensuite* ces remarques aux sciences voisines de la science biblique, principalement à l'histoire, car celle-ci n'est que trop souvent étudiée dans le dessein de décrier les saintes Ecritures.

Hæc ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim, juvabit transferri. Dolendum enim, multos esse qui antiquitatis monumenta, gentium mores et instituta, similiumque rerum testimonia, magnis ii quidem laboribus perscrutentur et proferant, sed eo sæpius consilio, ut erroris labes in sacris Libris deprehendant, ex quo illorum auctoritas usquequaque infirmetur et nutet [2].

Embrassons maintenant d'un coup d'œil tout le contenu du texte :

a) Rien n'est plus fréquent que les attaques dirigées contre la Bible au nom des sciences de la nature. La connaissance des mêmes sciences sera utile pour la réfutation des difficultés qu'on en tire.

1. « En conséquence, pour les choses que les savants affirment être certaines, avec des preuves certaines, l'interprète sacré doit montrer qu'elles ne contredisent en rien l'Écriture bien comprise, sans oublier cependant qu'il est arrivé plus d'une fois que des choses données d'abord comme certaines par ces savants ont été ensuite mises en doute et finalement rejetées. Que si les auteurs qui écrivent sur les choses de la nature, sortant des limites de leur science, envahissent, par une subversion des idées, le domaine des philosophes, l'interprète théologien doit les renvoyer aux philosophes pour les réfuter. »

2. « *Il convient aussi d'appliquer ces remarques aux sciences voisines, particulièrement à l'histoire.* Il est déplorable en effet de voir tant de gens étudier, au prix des plus grands labeurs, et mettre au jour les monuments de l'antiquité, les mœurs et les institutions des peuples, les autres documents de ce genre, mais souvent à dessein de trouver des erreurs dans les Livres sacrés, afin d'infirmer ainsi et de détruire leur autorité sur tous les autres points. »

b) Il n'y a pas de désaccord possible entre les vérités de la foi et les données certaines des sciences naturelles.

c) *Mais il faut considérer que l'Ecriture parle parfois des phénomènes naturels dans un langage métaphorique, ou suivant les apparences sensibles, sans plus approfondir.*

d) En ce genre, les opinions des Pères de l'Eglise sont de libre discussion, à part les points qu'ils rapporteraient à la foi, ou qu'ils y rattacheraient étroitement, d'un accord unanime.

e) D'ailleurs on se gardera de rejeter comme contraires à la foi, sans pourtant en faire des dogmes de foi, les données scientifiques conciliables avec la croyance chrétienne.

f) Sans doute, le théologien doit montrer l'accord de la foi avec les vérités scientifiques, mais il ne doit pas admettre inconsidérément ce qui se donne pour tel. Au philosophe chrétien, plutôt qu'au théologien, de réfuter la fausse philosophie qui se mêlerait à la science.

g) *Il sera utile d'appliquer ensuite ces remarques aux sciences voisines de la science biblique, principalement à l'histoire,* car celle-ci n'est que trop souvent étudiée dans le but de décrier les saintes Ecritures.

§ 2. — UNE FAUSSE INTERPRÉTATION DU MOT DE LÉON XIII

Dans le septième alinéa (*g*), Léon XIII ne reprend pas ce qu'il a dit dans le troisième (*c*) de

l'expression des apparences sensibles. Il annonce qu'il va appliquer, *mutatis mutandis*, comme nous verrons qu'il le fait en réalité, les observations précédentes à d'autres sciences, considérées dans leurs rapports avec la Bible. Néanmoins, au dire du R. P. Lagrange (pp. 103, 104), Léon XIII, dans la phrase soulignée au septième alinéa (*g*), affirmerait que les auteurs inspirés parlent suivant les apparences quand ils traitent des matières historiques, non moins que quand ils s'expriment sur certains phénomènes naturels.

Si S. Paul, dit-il, si notre adoré Sauveur, ont argumenté de l'Ecriture sainte selon les habitudes d'esprit des Juifs, sans rétablir le vrai texte [1], sans s'en tenir au sens précis, si les Apôtres ont donné comme la réalisation d'une prophétie une simple application fondée sur la ressemblance des événements [2], combien plus ont-ils pu se servir des idées des Juifs sur les sciences et sur l'histoire *sans les rectifier*? Et si cette manière n'est pas indigne de l'Auteur de notre foi, pourquoi ne pas supposer le même procédé lorsque l'enseignement divin est donné par un écrivain sacré quelconque ? Depuis longtemps d'ailleurs la théologie a trouvé sa formule [3]. Comme il arrive si souvent, S. Augustin a fourni l'idée, S. Thomas lui a donné son expression lapidaire, et, pour que rien ne manque à son autorité, elle a été consacrée par le Souverain Pontife dans son Encyclique *Providentissimus*.

1. Le vrai texte de l'Ancien Testament.

2. Nous revenons sur ces assertions au chapitre VIII.

3. Par cette formule, qu'il emprunte à S. Augustin et retrouve chez S. Thomas et Léon XIII, le R. P. Lagrange prétend justifier ses vues sur l'histoire sainte. Or, la formule de S. Augustin et de S. Thomas se rapporte exclusivement à l'expression des phénomènes physiques. Léon XIII, qui s'approprie la formule, lui assigne-t-il un objet plus étendu ? Non ; ce paragraphe a pour but de le démontrer.

Est-il besoin de répéter une fois de plus cette règle excellente ? « Il faut d'abord considérer, dit Léon XIII, que les écrivains sacrés ou plutôt « l'Esprit-Saint parlant par leur bouche, n'ont pas voulu nous révéler la nature intime du monde visible, dont la connaissance ne sert de rien pour le salut [1] »; c'est pourquoi ces écrivains n'ont pas prétendu étudier directement les phénomènes naturels, mais quelquefois ils en parlent ou les décrivent accidentellement. Et alors ils adoptent la manière de parler usitée de leur temps dans le langage ordinaire, langage dont les plus grands savants se servent encore de nos jours dans l'ordinaire de la vie. Or dans cette façon de parler on désigne les choses comme elles apparaissent aux sens; de même les écrivains sacrés « s'en sont rapportées aux apparences [2] »: c'est le docteur Angélique qui nous en avertit. Dieu, parlant aux hommes, s'est conformé à leur manière d'entender et de désigner les choses. »

Et après un alinéa qui complète cette pensée, le Pape conclut : « On pourra dès lors appliquer ces principes aux sciences annexes, surtout à l'histoire. »

Telle est l'interprétation du R. P. Lagrange. Elle pèche par plusieurs défauts très palpables.

D'abord il n'est pas vrai qu'entre le premier passage de l'encyclique et le second (ou dans nos sections *d*, *e*, *f*,), Léon XIII complète ce qu'il a dit dans le premier de l'expression des apparences sensibles ; il n'y écrit plus un seul mot ayant trait à cet objet.

Deuxièmement, la locution *dès lors* a un sens conclusif, et ce sens est mis fortement en relief,

1. S. Aug., *De Genesi ad litteram*, II, 9, 20.
2. S. Thom. *Sum. theol.* p. I, q. LXX, a. 1 ad. 2.

comme essentiel, par le R. P. Lagrange. Mais le latin *deinde*, auquel il donne pour équivalent *dès lors* conclusif, n'a jamais cette signification, et surtout ne l'a pas dans notre passage. Ici, comme il a été démontré, *deinde* sert à introduire le troisième point des considérations de Léon XIII sur le rôle des sciences dans l'exégèse biblique [1].

Troisièmement, Léon XIII ne dit pas : *on pourra appliquer*, mais *il y aura profit à appliquer (juvabit)* à l'histoire et à d'autres branches distinctes des sciences naturelles, les observations déjà présentées sur ces dernières dans leurs rapports avec les livres inspirés. L'expression *on pourra* rend mal *juvabit* ; elle contribue à transformer la phrase en un permis de libre exégèse, qu'on est bien étonné de trouver à cette place.

Quatrièmement, Léon XIII, suivant cette interprétation, ferait le raisonnement étrange que voici: Les auteurs inspirés parlent suivant les apparences, comme tout le monde, du coucher et du lever des astres, et de beaucoup d'autres faits purement sensibles. Par conséquent, il leur arrivera de s'énoncer de la même manière sur l'objet de l'histoire et de plusieurs autres branches distinctes des sciences de la nature.

1. *Deinde* peut néanmoins introduire une conclusion. Exemple : *Prodiget opes suas, deinde mutuor erit*. Mais ici même, il n'exprime pas l'idée de conséquence, il reste adverbe de temps. Cette idée est sous-entendue.

Cinquièmement, si les mots *Hæc ipsa deinde...* exprimaient cette conclusion, comme les lignes qui suivent ; *Dolendum enim...* ont nécessairement pour but de les justifier, Léon XIII tiendrait des propos qui se résument ainsi : Pour beaucoup de faits de l'ordre physique, le langage de la Bible se conforme aux apparences. Dès lors on peut croire qu'il en est de même en d'autres genres, surtout en histoire. En effet nous constatons avec regret que de nos jours beaucoup d'hommes cultivent les études historiques dans une intention hostile aux saintes Ecritures. — Léon XIII avait trop de logique pour faire un pareil raisonnement.

Les partisans du système que nous combattons oublient que, dans ses remarques relatives à l'expression des apparences physiques, Léon XIII se base expressément sur la nature de nos perceptions sensibles, tandis que nous saisissons tout autrement, encore que les sens y interviennent, les faits qui constituent l'élément propre de l'histoire et des autres sciences distinctes de celles de la nature. D'où il suit que la croyance à ce que la nouvelle école nomme apparences historiques, c'est-à-dire la croyance aux mythes, aux contes populaires, etc., n'a aucune analogie avec l'illusion d'un coucher ou d'un lever du soleil. On a assimilé des choses de catégories si diverses, pour la défense d'une cause très difficile au point de vue de la tradition de l'Eglise.

On oublie aussi que dans l'Ecriture, la relation

des faits historiques a beaucoup plus d'importance que l'expression des phénomènes naturels. Comme le dit excellemment Léon XIII avec S. Augustin, Dieu n'a pas voulu nous révéler les secrets de la nature, dont la connaissance est inutile au salut. On peut ajouter qu'il en est de même de l'histoire en général. Mais il en va tout autrement de l'histoire du peuple élu et des faits connexes. Cette histoire, l'Ecriture elle-même nous l'apprend, a instruit les générations successives qui en furent les témoins et les acteurs ; elle a été écrite dans le but d'en faire une leçon pour tous les siècles. Oh ! nous savons bien que la nouvelle école supprime beaucoup de faits de l'histoire sainte. Mais au point de vue biblique, au point de vue de la tradition catholique, à laquelle elle s'efforce pourtant de se rattacher, c'est là un de ses côtés les plus vulnérables.

Notons enfin un sixième inconvénient, et pas le moins grave, du faux sens attribué au mot de Léon XIII : *Il sera utile d'appliquer ensuite ces observations aux sciences voisines* (de celle de l'Ecriture), *surtout à l'histoire* (dont on fait un si grand abus).

Si cela signifie que la Bible traite l'histoire suivant les apparences, c'est-à-dire, suivant les opinions populaires, il en sera de même de l'objet de ces sciences que Léon XIII associe à l'histoire. Or nul doute que la philosophie, la morale et le droit naturel ne fassent partie des sciences

en relation plus spéciale avec l'Ecriture. Inutile d'insister sur les conséquences en ce qui concerne directement l'Ecriture elle-même ; elles s'imposent aux reflexions de tous.

Il en résulterait également quelque chose de très fâcheux pour les Pères de l'Eglise et les exégètes catholiques postérieurs. En effet, dans ses considérations sur le second groupe de sciences, Léon XIII fait en général assez bon marché de leur interprétation des passages bibliques relatifs aux choses de la nature. Il s'en explique entre les deux fragments soudés par le R. P. Lagrange, là où, selon ce dernier, il achèverait le développement de sa pensée sur l'expression des phénomènes naturels. Le même jugement atteindrait donc aussi l'interprétation traditionnelle des passages bibliques relatifs aux matières philosophiques et morales !

Pour avoir échappé à l'auteur de la Méthode historique, ces conséquences n'en sont pas moins contenues dans son interprétation de la lettre pontificale. Or qui croira que le Pape les sous-entende, ou, s'il ne les sous-entend pas, qu'il ait si mal calculé la portée de ses paroles?

§ 3. — LA VRAIE EXPLICATION DU MOT DE LÉON XIII.

Léon XIII explique sa proposition aussitôt après l'avoir formulée. Il s'en suit que les observations présentées en cet endroit ne sont iden-

tiques aux précédentes qu'autant que le nouveau sujet le comporte. Sans cela, Léon XIII n'avait aucune raison de distinguer le deuxième et le troisième groupe de sciences en traitant de la véracité biblique. On devine ce qui fera la principale différence : dans le troisième point, il ne se rencontrera rien qui corresponde aux remarques de Léon XIII sur l'expression des apparences physiques. La raison ne doit pas s'en chercher loin ; nous l'avons déjà marquée. Ce mode particulier d'expression tient à la nature toute spéciale de nos perceptions sensibles.

Que Léon XIII explique lui-même la fameuse phrase, cela est indiqué par la forme du développement, dont chacun des trois points est introduit par une proposition générale.

Du reste nous allons le montrer par l'analyse du troisième point :

a) Il sera utile d'appliquer ensuite ces remarques (celles qui ont été faites sur les sciences naturelles) aux sciences voisines (des choses de la Bible), principalement à l'histoire ; car celle-ci n'est que trop souvent étudiée dans le but d'y trouver des armes contre l'Écriture sainte. Quelques-uns traitent l'histoire biblique avec un parti pris qui contraste avec leur confiance absolue dans l'autorité des livres profanes et des documents de l'histoire ancienne [1].

Le sens de la proposition initiale du passage

1. Voir le texte cité, à part les dernières lignes, au § 1, section *g*.

n'est pas douteux. Elle signifie, d'une façon générale, qu'il faut défendre la véracité de l'Ecriture sur le terrain des sciences du troisième groupe, comme dans l'ordre des sciences naturelles. La confirmation ajoutée rend notre interprétation évidente. Si cette confirmation n'a trait qu'à l'histoire, le bon sens nous dit assez que Léon XIII en sous-entend l'analogue pour le reste du groupe.

b) Il se rencontre dans les Bibles actuelles des fautes provenant des copistes. Pourtant il ne faut pas en supposer sans bon motif. L'Ecriture présente des obscurités ; qu'on les éclaircisse suivant les règles autorisées. En aucun cas, il n'est permis, pour échapper aux endroits difficiles, soit de restreindre l'inspiration à certaines parties de la Bible, soit de concéder que l'auteur sacré lui-même se serait trompé :

At nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacræ Scripturæ partes coangustare,aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem.

Donc, dit Léon XIII, on ne peut admettre que les auteurs sacrés se soient jamais trompés. Et sans doute, il pensait encore moins qu'ils eussent reproduit ou énoncé sciemment des erreurs, sans les caractériser comme telles, au moins implicitement. S'il a négligé de s'expliquer là-dessus, c'est qu'il le croyait inutile.

Pour concilier sa doctrine avec la théorie des apparences historiques, il faudrait soutenir qu'en la formulant, Léon XIII sous-entend le

principe fondamental de la nouvelle école, c'est-à-dire qu'il regarde les auteurs inspirés comme véridiques quand ils reproduisent purement et simplement les opinions et les légendes plus ou moins fausses en vogue chez leurs lecteurs. Or on n'a aucun droit de lui prêter cette théorie ; car elle était à peu près, sinon tout à fait, inconnue lors de la publication de l'encyclique, et pas un mot dans le document n'en suggère l'idée, qui d'ailleurs n'est pas de celles qui se présentent naturellement à l'esprit.

Il faut aussi considérer que la théorie des apparences historiques, comme les faits le prouvent, porte dans ses flancs de quoi bouleverser et même ruiner toute l'exégèse traditionnelle. Léon XIII n'était pas homme à se faire illusion là-dessus. Et cela étant, s'il voulait recommander cette théorie, il devait faire autre chose que la sous-entendre avec une si parfaite discrétion ; rien n'exigeait plus de sa part un exposé clair et large.

Dans la suite du texte que nous analysons, Léon XIII insiste de plus en plus sur la véracité rigoureuse de l'Ecriture ; et il nous a avertis qu'il visait spécialement la véracité historique.

c) Intolérable la théorie qui limite l'inspiration aux choses de la foi et des mœurs. Comme Dieu est la Vérité même, les livres qu'il inspire sont exempts de toute erreur :

Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis parti-

bus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt ; tantum vero abest ut divinæ inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse. [1]

d) La doctrine ainsi énoncée n'est autre que celle du concile du Vatican (le décret est cité), qui a reproduit et complété celle des conciles de Florence et de Trente.

e) Peu importe, au point de vue de cette parfaite véracité, que Dieu ait confié l'expression de sa parole à des auteurs humains :

Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent : secus, non ipse esset auctor sacræ Scripturæ universæ.

Ainsi tout, absolument tout, est inspiré dans l'Ecriture, jusqu'à l'expression, en tant qu'elle doit rendre fidèlement la pensée de Dieu. Telle est la doctrine des Pères (citation des témoignages de S. Augustin et de S. Grégoire le Grand).

e) Par conséquent ceux qui jugent que dans les textes authentiques des Livres sacrés, il peut y

1. « Car tous les livres que l'Eglise reconnait comme saints et canoniques ont été écrits, dans leur intégralité et dans toutes leurs parties, sous la dictée de l'Esprit-Saint. Or, bien loin que l'inspiration divine puisse être sujette à aucune erreur, cette inspiration, par elle-même, non seulement exclut toute erreur, mais l'exclut et la repousse aussi nécessairement qu'il est nécessaire que Dieu, Vérité souveraine, ne soit l'auteur absolument d'aucune erreur. »

avoir *quoi que ce soit de faux*, ceux-là ou bien pervertissent la notion catholique de l'inspiration divine, ou bien font de Dieu même l'auteur de l'erreur :

Consequitur, ut qui in locis authenticis Librorum sacrorum quidpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinæ inspirationis notionem pervertant, aut Deum ipsum erroris faciant auctorem.

f) *Tous les Pères et tous les Docteurs* ont été pénétrés de ces principes ; ils les ont fidèlement appliqués dans leur exégèse. Persuadés de la véracité absolue des Ecritures, ils n'admettent pas qu'elles se contredisent jamais ; ce qui suppose chez Léon XIII cette pensée, que d'ailleurs il lui était impossible de ne pas avoir : le propre de l'erreur est de se contredire perpétuellement.

Atque ideo Patribus omnibus et Doctoribus persuasissimum fuit, divinas Litteras, quales ab hagiographis editæ sunt, ab omni omnino errore esse immunes, ut propterea non pauca illa, quæ contrarii aliquid vel dissimile viderentur afferre (eadem sunt quæ nomine novae scientiæ nunc objiciunt), non subtiliter minus quam religiose componere inter se et conciliare studuerint ; professi unanimes, Libros eos et integros et per partes a divino æque esse afflatu, Deumque ipsum per sacros auctores elocutum nihil admodum a veritate alienum ponere potuisse. [1]

1. « Aussi tous les Pères et les Docteurs ont été entièrement persuadés que les divines Lettres, telles qu'elles ont été composées par les hagiographes, sont absolument pures de toute erreur ; en sorte que, pour les nombreux passages qui semblaient renfermer quelque chose de contraire ou de dissemblable et ce sont à peu près les mêmes qu'on oppose aujourd'hui au

g) Les paroles suivantes, d'une lettre de S. Augustin à S. Jérôme, sont citées comme le résumé de tout cet enseignement :

Ego enim fateor caritati tuæ, solis eis Scripturarum libris qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorum scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam. [1]

Voilà donc le développement promis dans la phrase de transition si singulièrement interprétée par l'exégèse nouvelle. La vieille méthode, celle que nous avons employée, y va plus bonnement; elle demande aux auteurs eux-mêmes l'explication de leur pensée. Interrogé par nous, Léon XIII a répondu : J'ai voulu dire, avec tous les Pères et tous les Docteurs, avec les conciles de Florence, de Trente et du Vatican, qu'il n'y a rien de faux, qu'il n'y a d'errreur d'aucune sorte, dans les Livres sacrés; que tout ce que disent en leur propre nom les auteurs inspirés,

nom de la science nouvelle), ils se sont appliqués, avec non moins de sagacité que de respect, à les mettre d'accord et à les concilier entre eux ; tous furent unanimes à professer que ces livres, dans leur intégralité et dans leurs parties, étaient également l'œuvre de l'inspiration divine, et que Dieu lui-même ayant parlé par les auteurs sacrés n'a pu rien énoncer qui soit contraire à la vérité. »

1. « Pour moi, je l'avoue à votre charité : entre tous les livres, j'ai appris à rendre un tel respect et un tel honneur aux Écritures qui sont appelées canoniques, que je crois très fermement qu'aucun de leurs auteurs n'a erré sur aucun point, en écrivant. Et si je rencontrais dans ces Lettres quelque chose qui parût contraire à la vérité, je n'hésiterais pas à penser, ou bien que le manuscrit est fautif, ou bien que le traducteur n'a pas saisi le sens, ou bien que moi-même je n'ai pas compris du tout. »

Dieu le dit avec eux : enfin qu'ils n'écrivent rien que ce Dieu leur inspire.

On ne conçoit pas que Léon XIII sous-entende : Vous pouvez sans déroger aux principes de l'encylique *Providentissimus Deus*, affirmer que les auteurs inspirés consignent dans leurs livres, non seulement du faux, en l'offrant comme tel, par exemple, *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus*, non seulement du faux à titre de document, mais encore des erreurs populaires, des contes, des mythes, des légendes quelconques, sous la même rubrique que le vrai ; vous pouvez affirmer qu'ils le font pour leur propre compte, trompés eux-mêmes comme le vulgaire, ou bien, si vous le préférez, qu'ils le font sciemment, et sans en avertir leurs lecteurs, ou bien encore, qu'ils le font tantôt de cette manière-ci, tantôt de cette manière-là.

Telles sont bien en effet, les idées de nos progressites ; des citations textuelles de leurs œuvres le prouveront au chapitre II, §§ 8, 9 et 10 et dans les chapitres suivants.

Puisque la nouvelle exégèse considère l'Ecriture comme un composé où le vrai et le faux se mêlent, sans que les auteurs en aient marqué la distinction, c'est à elle qu'il appartiendrait d'en opérer le triage ; car aussi longtemps que le faux et le vrai font même figure dans la Bible, on n'a pas en elle un livre qui enseigne sûrement la vérité. En somme, on se charge de nous faire notre Bible ; les auteurs inspirés n'y ont pas réussi.

Il ne suffit pas aux nouveaux exégètes de répondre : Dans notre théorie, la véracité biblique est parfaite ; là-dessus nous sommes de l'avis de l'Eglise et du Pape. Non. Puisqu'ils en appellent à l'encyclique *Providentissimus Deus*, qu'ils nous montrent l'accord de leur notion de la véracité biblique, non pas avec ce qu'ils ont mis de leur fond dans une formule de transition insignifiante par elle-même, mais avec les principes dont cette formule annonce le développement. Car si Léon XIII a proposé quelque part la théorie des apparences historiques, ce ne peut être que là.

§ 3. — APPENDICE. L'AUTORITÉ DE S. JÉRÔME D'APRÈS L'ENCYCLIQUE

L'encyclique *Providentissimus Deus* n'a pas ménagé l'éloge à S. Jérôme ; elle l'a glorifié dans les mêmes termes que la liturgie à l'office du saint. Elle l'a nommé *Doctor maximus*. Aussi les tenants de la nouvelle école, qui font remonter à S. Jérôme leur théorie des apparences historiques, n'ont pas manqué d'en faire l'observation et de se prévaloir du témoignage si justement rendu à S. Jérôme par Léon XIII.

Ils ne pouvaient être plus mal inspirés ; car à leurs doctrines propres, il y a toujours à opposer une protestation du très grand Docteur, ou de l'encyclique.

Nous n'avons donc aucun motif de dissimuler

la louange décernée à S. Jérôme dans le document pontifical. Nous allons même la reproduire sans plus tarder. Cependant, à considérer les choses objectivement, elle eût mieux trouvé sa place en tête des chapitres suivants, consacrés à l'examen des vues de S. Jérôme sur la véracité de l'Ecriture; mais on en saisira mieux la portée maintenant qu'on a la mémoire encore fraîche des passages de l'encyclique cités en dernier lieu.

L'éloge de S. Jérôme par l'encyclique se lit parallèlement à celui de S. Augustin, dans l'énumération des Pères latins les plus illustres pour leur science des Ecritures :

In multis qui se admodum probavere, clara Tertulliani et Cypriani nomina, Hilarii et Ambrosii, Leonis et Gregorii Magnorum ; clarissima Augustini et Hieronymi : quorum alter mire acutus exstitit in perspicienda divini verbi sententia, uberrimusque in ea deducenda ad auxilia catholicæ veritatis, alter a singulari Bibliorum scientia magnisque ad eorum usum laboribus, nomine Doctoris maximi præconio Ecclesiæ est honestatus. [1]

Ainsi S. Augustin a une connaissance plus profonde des livres inspirés, il sait mieux les exploiter pour la défense de la vérité, tandis que

1. « Parmi tous ceux qui s'y rendirent illustres, brillent les noms de Tertullien et de Cyprien, d'Hilaire et d'Ambroise, de Léon et de Grégoire, tous deux Grands ; avec plus d'éclat encore ceux d'Augustin et de Jérôme. Le premier se montra merveilleusement sagace à découvrir le sens de la parole divine, plein de ressources pour la tourner à la défense de la vérité catholique. Le second, par sa science exceptionnelle des textes sacrés et ses grands travaux pour leur vulgarisation, a reçu de l'acclamation de l'Eglise le titre de Docteur très Grand. »

S. Jérôme en est l'érudit, le vulgarisateur, le professeur par excellence, au point de vue de l'édification chrétienne, qui domine toujours chez lui. C'est bien là le sens de l'oraison à laquelle pense Léon XIII: *Deus, qui Ecclesiæ tuæ in exponendis sacris Scripturis beatum Hieronymum confessorem tuum, Doctorem maximum providere dignatus es...*

En conséquence, dans la question fondamentale de la véracité et de l'inspiration, Léon XIII distingue S. Augustin de tous les autres Pères. Il laisse S. Jérôme dans le bloc. S'il le nomme en cet endroit, c'est simplement comme destinataire d'une lettre de S. Augustin, dans laquelle il trouve l'expression la plus heureuse de sa pensée sur l'inspiration infaillible des Ecritures. Cela ne donne pas à S. Jérôme plus d'importance au point de vue de la question traitée. La citation de cette lettre tend au contraire à le rabaisser sous ce rapport à l'avantage de S. Augustin. C'est en effet une des lettres dans lesquelles S. Augustin désapprouve S. Jérôme pour l'interprétation du célèbre passage de l'épître aux Galates relatif au différend de S. Pierre et de S. Paul. S. Jérôme, comme on sait, y voit une scène concertée entre les deux apôtres pour l'instruction des chrétiens. Or, la chose est reconnue, S. Augustin avait raison d'écarter cette hypothèse, contraire au sens naturel du texte. De plus, il la trouvait à bon droit inconciliable

avec la véracité de l'Ecriture, malgré qu'en eût S. Jérome. [1]

D'ailleurs, S. Jérôme n'avait pas encore imaginé son hypothèse quand il commentait, peu de temps auparavant, l'épître à Philémon (t. XXVI, col. 755). Il admettait alors la réalité de la faute reprochée à S. Pierre par S. Paul. Il la reconnaîtra encore à la fin de ses jours, dans son *Dialogus adversus Pelagianos* (t. XXIII, col. 515, 516). Si l'on soutient malgré cela qu'il a persévéré dans son erreur, son cas en devient plus grave. Il aurait employé contre les pélagiens un argument *ad hominem*, aux frais de S. Pierre; car dans son commentaire de l'épître

1. C'était le cas ou jamais pour S. Jérôme, quand il commentait le passage, de recourir à la théorie des apparences historiques, et il s'en abstient. Cependant il avait déjà écrit dans son livre contre Helvédius t. XXIII, col. 187 : *Omnes Jesum filium asstimabant Joseph, in tantum ut etiam Evangelistæ opinionem vulgi exprimentes, quæ vera historiæ lex est, patrem eum dixerint Salvatoris*, paroles qui, à première vue, semblent être précisément la formule de cette théorie. Loin de recourir aux apparences historiques, il prétend que le texte même de S. Paul révèle le fond des choses, tel que lui, Jérôme, l'entend. S. Paul, par un certain tempérament, nous ferait comprendre qu'à son sens, S. Pierre n'était pas réprehensible, et qu'il l'était seulement aux yeux des païens convertis, avec lesquels il avait cessé de prendre ses repas, de crainte de froisser les judéo chrétiens (t. XXVI, col. 339 : *Quod autem ait : « reprehensibilis erat », propterea medius* au lieu de *medius*, l'édition bénédictine porte la vraie leçon *medio temperavit, ut intelligamus non tam Paulo cum fuisse reprehensibilem quam his fratribus cum quibus ante edens, se ab eis postea separabat.*

L'explication, tout impossible qu'elle est, montre que S. Jérôme ne veut rien sacrifier de la véracité biblique. Sans cette déclaration, la nouvelle école trouvait ici la constatation, par S. Jérôme lui-même, d'une apparence historique au second degré, savoir, une erreur propagée par S. Paul à Antioche, où il aurait réprimandé S. Pierre pour la galerie, *in faciem publicam*, comme dit S. Jérôme, et la même erreur inoculée par S. Paul aux Galates. Quelle admirable clef pour l'interprétation des faits bibliques dans le goût nouveau. Et cette clef serait fournie par le *Doctor maximus* de Léon XIII !

aux Galates, il rejette le sens naturel du récit de S. Paul, comme injurieux pour le chef des apôtres !

Quoi qu'il en soit, S. Jérôme ne figure pas, dans la lettre de Léon XIII, comme le très grand Docteur dans la question de la véracité et de l'inspiration bibliques ; si elle décerne ce rang à un Docteur, c'est à S. Augustin. La nouvelle école exalte S. Jérôme, et lui seul, comme spécialement mis en relief, sous ce rapport, dans l'Encyclique, parce qu'elle le suppose, bien à tort, imbu des doctrines qu'elle défend. Nous l'avons déjà dit, elle agit ainsi, comme sans se douter que si S. Jérôme les avait professées, une question surgirait aussitôt, savoir, si S. Jérôme, en ce point, ne contredit pas tous les autres Pères. Car, comme le remarque fort bien le R. P. Lagrange (pp. 121, 122), les questions bibliques qui touchent au dogme, ne se résolvent sans réplique par l'autorité des Pères que dans l'hypothèse du consentement unanime de ceux-ci. Or l'encyclique invoque ce consentement unanime, comme établissant les dogmes de la véracité et de l'inspiration des Ecritures ; elle entend sans doute, suivant l'usage reçu, l'accord moralement unanime, bien qu'il n'y ait pas lieu d'user de cette restriction pour les dogmes dont elle parle.

Donc si S. Jérôme a professé relativement à ces dogmes les doctrines des nouveaux exégètes, ceux-ci n'en ont pas moins tout intérêt à

nous montrer également l'expression de leurs principes chez les autres Pères. Pourquoi s'en tiennent-ils presque exclusivement à un seul avocat, dans une cause où il en faut de nécessité plusieurs ? S. Jérôme consent-il seul à plaider à fond ? Dans ce cas, le procès serait perdu pour eux.

Nous revenons au sujet du présent chapitre.

§ 4. — LE PRÉTENDU VIDE DE L'EXPRESSION DES APPARENCES NATURELLES DANS LA BIBLE

Grâce à son explication du mot de Léon XIII, le R. P. Lagrange a assimilé les apparences naturelles à ce qu'on appelle dans son école les apparences historiques. Cela revient à ranger dans des catégories presque identiques, par exemple, l'expression *lever du soleil*, et celle-ci : le *prophète Ananie*, dans le chapitre de Jérémie où il est raconté que le faux prophète Ananie a été convaincu d'imposture. Après cela, le même critique s'efforce de vider de sens les expressions du premier ordre, en vue d'atténuer ensuite autant que possible la portée des expressions du second ordre, dont il étendra immensément le domaine à la fin de son livre. De la sorte, la moitié et tout ce qu'on voudra de l'Ecriture sera atrophié, mais restera véridique d'une façon à laquelle personne n'avait songé durant tant de siècles ; car elle parlera à tout moment pour ne rien dire, ou pour dire autant que rien, et qui

ne dit rien ne ment pas. Ainsi seront sauvegardées la véracité, l'inspiration, l'intégralité de la Bible, en vertu de la *parole libératrice* de Léon XIII et de deux phrases de S. Jérôme, interprétées avec le même bonheur.

Le R. P. Lagrange (pp. 104-106) s'applique à ce travail négatif sur l'expression des apparences sensibles, dans la continuation immédiate du passage cité au § 2 :

Le R. P. Brucker (S. J.), dit-il, accepte la formule de S. Thomas (les écrivains sacrés s'en sont rapportés aux apparences sensibles), et l'entend ainsi : la Bible « rapportant, par exemple, la formation du *firmament*, *l'arrêt du soleil*, etc., parle suivant les *apparences*, et par conséquent reste *vraie*, quoique son langage ne soit pas proprement scientifique ».

Il est plus juste de dire que sur ce point la Bible n'est ni vraie ni fausse. Car il faut bien constater que les anciens auteurs n'en savaient pas plus long qu'ils n'en laissent paraître. Quand je me sers d'une de ces propositions, je sais avec tout le monde, qu'elle est fausse, et l'étant à ce point, sa fausseté elle-même s'évanouit en métaphore. Mais du temps de l'auteur sacré, personne ne soupçonnait le fait scientifique. Peut-on dire qu'un auteur, qui regarde le ciel comme une voûte solide et qui s'exprime de manière à nous faire connaître son opinion, car nous ne l'aurions pas devinée sans cela, s'exprime d'une manière exacte et vraie, quoiqu'elle ne soit pas scientifique ? Peut-on distinguer ici la science de la vérité ?

Mais, me dira-t-on, si la proposition n'est pas vraie, elle est donc fausse ; et que faites-vous de la véracité de la Bible ? — C'est bien simple. Une proposition est vraie ou fausse, mais il n'y a pas de proposition. Revenez à la

parole de S. Thomas : « l'écrivain sacré s'en est rapporté aux apparences, *ea secutus est, quæ sensibiliter apparent* ». Quand on s'en tient aux apparences, on ne juge pas au fond ; quand on ne juge pas, il n'y a ni affirmation, ni négation ; or la vérité et l'erreur ne se trouvent formellement que dans un jugement formel. C'est de la logique élémentaire.

De la logique élémentaire ? Pas même, il s'en faut de beaucoup. D'abord on nous représente l'auteur biblique comme *s'exprimant de manière à nous faire connaître son opinion sur la voûte céleste* ; ensuite, *il ne juge pas au fond*. Mais s'exprimer de manière à faire connaître son opinion sur la nature d'une chose, n'est-ce pas vouloir s'exprimer sur le fond, encore qu'avec réserve ? N'y a-t-il pas là de proposition ? Et alors, si l'auteur biblique, malgré sa bonne foi, a manqué le fond, ses dires, objectivement, ne sont-ils pas des faussetés ? Il y a en effet des opinions fausses comme il y a des opinions vraies ; il n'en est aucune qui ne participe à l'un ou l'autre de ces caractères.

Autre contradiction. Dans la défense de son exégèse, le R. P. Lagrange (p. 106) part de cette *règle excellente* de S. Augustin et de Léon XIII : « Les écrivains sacrés, ou plutôt l'Esprit-Saint parlant par leur bouche, n'ont pas voulu nous révéler la nature intime du monde visible, dont la connaissance ne sert de rien pour le salut ». Or, le R. P. Lagrange vient d'attribuer l'intention contraire à l'écrivain sacré dans la Genèse.

D'autre part, il a écrit (*Revue Biblique*, 1896, p. 506) : « Dieu enseigne tout ce qui est enseigné dans la Bible, mais il n'y enseigne rien que ce qui est enseigné par l'écrivain sacré, et ce dernier n'y enseigne rien que ce qu'il veut enseigner [1] ». Mais si l'écrivain sacré, sans trahir le plus léger doute, s'exprime de manière à faire connaître son opinion sur la voûte céleste, c'est bien cette opinion que l'écrivain sacré et, par conséquent, Dieu lui-même veulent enseigner. Et voilà Dieu inspirant une opinion à lui, qui n'est ni vraie ni fausse, et faisant écrire une proposition qui ne dit rien !

Bien entendu, pour nous, l'auteur sacré ne regarde pas comme opinion ce qu'il enseigne de la voûte céleste, puisqu'il l'exprime sans restriction, dans un langage solennel. Le critique y voit une opinion, parce qu'à son sens, il n'y a là aucun fond réel.

S'il nous répond en conséquence que Dieu enseigne avec l'écrivain sacré quand celui-ci juge catégoriquement et non pas quand il opine, nous n'y contredirons point. Mais, par malheur, dans le cas présent, il s'est fermé cette issue, en faisant siennes (pp. 96, 97) les paroles suivantes du R. P. Lacôme, O. P., qui attribue l'enseignement dont il s'agit à l'Esprit-Saint :

Admettons que le ciel de la Genèse soit, ce qu'il n'est pas dans la réalité, une voûte solide ; l'Esprit-Saint est-il

1. Nous citons d'après Dom Sanders, p. 164.

tombé dans l'erreur[1] ? Le bon sens pourrait fournir la réponse. Quand un maître d'école veut instruire un enfant d'une science, l'astronomie par exemple, il doit aller progressivement, il ne peut du premier coup faire passer toutes les connaissances de son intelligence dans celle de son élève. Pour avancer, il doit avoir un point de départ sur lequel il s'appuie : cette base à tout enseignement, ce sont les idées que possède déjà l'enfant. Ces idées sont les seuls matériaux pour édifier, les seules forces disponibles pour donner le branle à l'esprit et le faire avancer.

Suivent d'autres considérations sur la meilleure manière d'enseigner l'astronomie aux enfants, et enfin la conclusion : La sagesse divine « a parlé comme le peuple ».

Mais sur le sujet de la voûte céleste, qu'a donc enseigné l'Esprit-Saint ? La réponse n'est pas douteuse : il a enseigné qu'elle a été créée de Dieu. A ce point de vue la leçon est parfaite ; elle dépasse infiniment, elle détruit les conceptions païennes qu'elle vise. Là-dessus, l'Esprit-Saint n'a jamais enseigné davantage, et c'était assez. Dès lors, ce qu'il est censé vouloir ajouter, quand le progrès de la classe le permettra, ne peut se rapporter qu'à la nature réelle de la voûte céleste; il en rectifiera la notion fausse. Il enseignera donc l'astronomie. Or, avec Léon XIII, S. Augustin et S. Thomas, le R. P. Lagrange déclare ailleurs que l'Esprit-Saint n'a rien voulu nous apprendre en ce genre. Et précisément S. Augustin et S. Thomas, qui s'est inspiré de lui, ont énoncé cette vérité au sujet

1. C'est donc l'Esprit-Saint qui parle de la voûte céleste, et l'Esprit-Saint n'exprime pas une opinion humaine.

des sphères célestes. L'Esprit-Saint ne s'en est pas expliqué davantage ; ils l'avaient bien vu. La supposition d'où partent les PP. Lacôme et Lagrange est donc fausse. Quelque idée que l'auteur de l'hexaméron se fit de la voûte céleste, ce qu'il enseigne à ce sujet n'est sous aucun rapport une leçon rudimentaire à compléter plus tard. Il faut justifier autrement l'expression biblique des apparences sensibles, en général, et spécialement en ce qui concerne la voûte céleste. Nous le ferons sans peine ; nous l'avons même déjà fait en partie.

§ 5. LE VRAI SENS DE L'EXPRESSION DES APPARENCES SENSIBLES

Pour voir clair dans cette question, nullement embrouillée en elle-même, il faut considérer l'expression des apparences sensibles du côté où elle signifie quelque chose et beaucoup, non du côté par lequel elle ne dit rien, et qui n'entre jamais en ligne de compte. Nous allons y procéder en toute simplicité. Peut-être nous reprochera-t-on de dire des choses que personne n'ignore, mais pourquoi l'auteur de la Méthode historique les perd-il de vue ?

Dans la description badine de sa réception solennelle au prieuré de Carenac, Fénelon écrit : « L'orateur me compara au soleil, bientôt après je fus la lune ; tous les autres astres les plus radieux eurent ensuite l'honneur de me ressem-

bler ; de là nous vînmes aux éléments et aux météores, et nous finîmes heureusement par le commencement du monde. Alors le soleil était déjà couché, et pour achever la comparaison de lui à moi, j'allai dans ma chambre pour me préparer à en faire de même. »

Fénelon se serait-il couché à une autre heure et aurait-il mieux dormi, s'il avait réglé sa conduite sur la réalité plutôt que sur l'apparence ? Pratiquement, l'apparence lui avait donc parlé aussi bien qu'aurait pu faire la réalité.

Au lever de telle constellation, à la chute de telle autre, quand le soleil entre dans tel signe du zodiaque, faites tel travail agricole, dit Virgile avec beaucoup d'autres :

> Libra die somnique pares ubi fecerit horas,
> Et medium luci atque umbris jam dividit orbem,
> Exercete viri tauros ; serite hordea campis.

Si Virgile, en donnant ses préceptes, avait corrigé les illusions, aurait-on mieux réglé le travail champêtre ? Aurait-on obtenu plus de blé, et meilleure vendange ?

Naturellement la Bible se met au même point de vue : *Fiant luminaria in firmamento cœli et dividant diem ac noctem ; et sint in signa et tempora*, (propres aux diverses œuvres), *et dies et annos*. Tout le monde comprend cela, la Bible le dit encore : *Fecit lunam in tempora ; sol cognovit occasum suum. Posuisti tenebras et facta est nox ; in ipsa pertransibunt omnes bestiæ sylvæ. Catuli*

leonum rugientes, ut rapiant, et quærant a Deo escam sibi. Ortus est sol, et congregati sunt, et in cubilibus suis collocabuntur ; exibit homo ad opus suum usque ad vesperam.

Le soleil se lève, monte, arrive au plus haut, descend, se précipite à l'horizon, se couche, — ces propositions disent la marche des heures pendant lesquelles on voit clair sans flambeau ; elles disent l'augmentation et la diminution de la chaleur, et mille autres choses non moins pratiques, aux laboureurs, aux bergers, à tous.

L'expression des apparences célestes restera indispensable, et ainsi dira toujours quelque chose, malgré le progrès scientifique. On ne verra, on ne sentira jamais la terre tourner sur elle-même ou tracer sa courbe autour du soleil, ni la lune opérer sa révolution autour de la terre : on connaît ces faits uniquement par déduction. Les faits une fois établis dans leur généralité, le savant détermine, par exemple, le point où en est la terre à un moment donné de sa course autour du soleil, par le moyen du calcul géométrique. Mais vouloir lire les saisons, les mois, les jours, les heures directement dans les réalités astronomiques, c'est impossible. Et comme à cette fin l'œil se suffit, les hommes continueront à regarder au cadran de la grande horloge, régulatrice de toutes les montres et de tous les calendriers, sans crainte de se tromper, et sans songer autrement aux rouages de la grande machine, montés une fois pour toutes lors de la création.

§ 6. — LE SENS DE L'EXPRESSION BIBLIQUE DES APPARENCES NATURELLES AU POINT DE VUE RELIGIEUX. CE QU'IL FAUDRAIT EN CONCLURE QUANT AUX APPARENCES HISTORIQUES

Le langage de la Bible n'est pas plus vide dans les cas particuliers qu'on nous a signalés.

Si le soleil est arrêté par Josué, il en résulte, et cela n'est pas de pure apparence, un jour plus long. L'Ecriture y insiste comme sur l'essentiel du miracle, que Dieu fit pour donner à Israël le temps de massacrer les Chananéens. Si l'Ecriture affirme que Dieu a créé le firmament, elle signifie qu'il est la cause première de l'apparence ainsi nommée et donne une idée vraie de sa toute-puissance. Si quelqu'un prétend le contraire qu'il fasse lui-même paraître une voûte céleste. Dieu créa le firmament ; cet énoncé, avec ceux qui l'encadrent, ont plus contribué à inculquer la toute-puissance divine que les plus beaux raisonnements des philosophes.

Les considérations suivantes montreront encore mieux la haute signification des apparences dans l'histoire de la création,et dans les passages bibliques écrits au même point de vue.

On a répété et on répète encore que le premier chapitre de la Génèse se réduit à un mot : Dieu a tout créé. Mais, pratiquement, ce n'est pas vrai ; le détail du récit était d'une importance capitale. Pour s'en rendre compte, il faut se placer

dans le milieu biblique. Les païens, qui remplissaient le monde, divinisaient comme d'instinct les forces de la nature, et les Hébreux, sollicités de toute part, principalement par les Chananéens, épargnés en assez grand nombre lors de la conquête, glissaient souvent sur la même pente. Nous ne comprenons plus le charme que toute la création exerçait sur les anciens peuples, et contre lequel l'enseignement religieux prémunissait les Israélites : *Custodite animas vestras... ne forte decepti faciatis vobis sculptam similitudinem, aut imaginem masculi vel feminæ, similitudinem omnium jumentorum quæ sunt super terram, vel avium sub cœlo volantium, atque reptilium quæ moventur in terra, sive piscium qui sub terra moventur in aquis ; ne forte, elevatis oculis ad cœlum, videas solem et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea, et colas quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt.* Que Dieu me punisse, dit Job, *si vidi solem cum fulgeret, et lunam incedentem clare, et lætatum est in abscondito cor meum, et osculatus sum manum meam ore meo.* Chez ce peuple d'instinct si profondément païen, il fallait, à chaque divinité issue de la nature, opposer un article de foi particulier qui l'anéantît. De là le recit détaillé de la création, de là ces litanies qui prêtent une voix à tous les êtres, même les plus insensibles, à tous les éléments, pour bénir le Dieu unique, c'est-à-dire,

reconnaître en lui leur auteur et proclamer leur néant originel. Or, à ce point de vue, l'expression des apparences n'était rien moins que dépourvue de signification, car le polythéisme les divinisait aussi bien que les réalités créées. Ainsi, Job redoute pour l'homme la séduction de la lune, qui *marche avec majesté* (hébreu) dans le ciel ; il pense au mouvement quotidien, apparent, de la lune.

Le récit détaillé de la création et les pages bibliques qui y font écho, ont une signification très pratique, dont se nourrit encore la piété des saints du christianisme. S. Ignace, instruit à l'école des saints plus anciens, notamment de S. François d'Assise, l'expose dans sa *Contemplatio ad obtinendum amorem* :

Secundum (punctum contemplationis est attendere quomodo Deus habitat in creaturis ; in elementis, dans esse ; in plantis, dans vegetare ; in animalibus, dans sentire ; in hominibus, dans intelligere ; et ita in me habitat dans mihi esse, vivere, sentire, et faciens me intelligere ; item faciens me templum sui, cum creatus sim ad similitudinem et imaginem suæ divinæ majestatis...

Tertium, considerare quomodo Deus operatur et laborat propter me in rebus creatis, ut in cœlis, elementis, plantis, fructibus, gregibus, etc., dando esse, conservando, donando vegetationem et sensum...

Quartum, speculari quomodo omnia bona descendunt desursum, ut mea limitata potentia a summa et infinita illa desursum, et eodem modo justitia, bonitas, pietas, misericordia, etc.; sicut a sole descendunt radii, a fonte aquæ.

Toutes ces considérations sont puisées dans le sens littéral de l'Ecriture.

Et qu'importe, pour le saint abîmé dans cette contemplation, qu'il se figure la terre nous tournant au soleil, ou le soleil fournissant une course journalière pour éclairer et féconder successivement les diverses parties du globe : *A summo cœlo egressio ejus ; et occursus ejus usque ad summum ejus ; nec est qui se abscondat a calore ejus.*

Les saints trouvent ainsi le créateur dans la moindre de ses œuvres. A cause de cela, dit encore S. Ignace, sans doute après plusieurs autres, les parfaits ont plus que les imparfaits le droit de jurer par les créatures, parce qu'ils sentent mieux que jurer ainsi, c'est, en dernière analyse, jurer par le créateur.

Le langage des apparences étant plein de sens dans la Bible et ailleurs, si les écrivains sacrés parlaient également suivant des illusions historiques analogues à celles des sens, il faudrait que celles-ci continssent également des réalités instructives, comme seul objet à considérer. Mais dans leurs apparences historiques, les inventeurs cherchent le vide d'illusions pures, d'erreurs, de mythes et de légendes débitées pêle-mêle avec l'histoire, sans distinction, sauf à concilier le mélange avec une véracité relative dont ils n'ont pas encore réussi à donner une définition claire.

CHAPITRE II

Saint Jérôme auteur présumé de la théorie des apparences historiques dans la Bible

Nous avons affirmé que la théorie des apparences historiques, sur laquelle on a tant risqué, trouvait aussi peu d'appui chez S. Jérôme que chez Léon XIII. C'est ce que nous allons prouver dans ce chapitre, après deux observations préliminaires, destinées, l'une à mettre dans le jour le plus favorable à la nouvelle école les témoignages qu'elle emprunte à S. Jérôme, l'autre à montrer l'attitude constante de ce grand docteur de l'Église par rapport à la véracité biblique. A ce dernier point de vue nous reproduirons une déclaration très nette de S. Jérôme, déclaration dont le sens s'accentuera de plus en plus au cours de notre travail, grâce aux nombreux textes du même Père que nous aurons l'occasion de citer.

§ 1. — OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES

Première observation. Dans les commentaires bibliques de S. Jérôme, où se lisent presque tous les passages à discuter ici, il y a parfois difficulté à démêler ce qui appartient en propre à l'auteur, et ce qu'il emprunte et reproduit sans en prendre la responsabilité. Qu'on en juge par

l'extrait suivant du prologue de son commentaire sur le prophète Jérémie (t. XXIV, col. 680, 681) :

Nuper indoctus calumniator erupit, qui Commentarios meos in Epistolam Pauli ad Ephesios reprehendendos putat. Nec intelligit, nimia stertens vecordia, leges commentariorum, in quibus multæ diversorum ponuntur opiniones, vel tacitis, vel expressis auctorum nominibus, ut lectoris arbitrium sit, quid potissimum eligere debeat, decernere ; quamquam et in primo ejusdem operis libro præfatus sim, me vel propria, vel aliena dicturum, et ipsos Commentarios, tam veterum scriptorum esse, quam nostros. [1]

Mais qu'on se rassure, nous n'abuserons pas

1. Un auteur qui insère de cette manière des emprunts formels et des emprunts tacites, sans en apprécier la valeur ni distinguer son apport personnel des citations latentes, doit, comme le fait S. Jérôme pour ses commentaires, abandonner l'ensemble au jugement des lecteurs. Parmi tous les genres d'écrits, on n'en conçoit pas de moins autoritaires. Un tel genre ne saurait convenir pour des livres inspirés dont les enseignements s'imposent au nom de Dieu. Néanmoins il existe une théorie des *citations implicites* qui les y ramène en partie.

Un exemple fera toucher du doigt l'inconvénient de ce système.

Comme il n'y a pas lieu de distinguer les citations rigoureusement littérales des citations résumées ni des citations combinées, les Paralipomènes consistent à peu près entièrement en citations tacites. La presque totalité de l'ouvrage formerait donc hors-d'œuvre au point de vue de l'enseignement divin ; car Dieu ne parle, dans les livres inspirés, qu'autant que les auteurs humains dont il se sert parlent et approuvent pour leur compte.

D'ailleurs, à cet égard, on n'est pas mieux fondé à distinguer la reproduction des données orales de celle des sources écrites. De la sorte il n'y aurait guère que citations implicites dans l'histoire biblique ; elle se ramènerait généralement, pour le fond, au type des Paralipomènes. Il faut donc admettre qu'elle ne garantit presque rien, ou que les citations latentes, simplement incorporées aux textes bibliques, en font partie intégrante, et que les auteurs se les approprient. La seconde conclusion s'impose.

Sans doute certains auteurs, faute de mieux, se contentent d'offrir, vaille que vaille et à tout risque, le contenu de leurs sources, mais ils ne sont pas inspirés.

La théorie des citations implicites, développée par F. Prat, S. J., dans la petite brochure *la Bible et l'histoire*, pp. 46-56, se trouve en germe chez Poels, p. 104.

de cette déclaration dans la discussion présente. Nous considérerons comme propres à S. Jérôme les passages de ses commentaires invoqués par les partisans de l'exégèse plus libre. Bien plus, nous reconnaissons absolument que S. Jérôme exprime ses idées personnelles dans le passage principal qu'ils allèguent, savoir celui où il est question du faux prophète Ananie. Là, en effet, il justifie sa préférence pour une leçon du texte hébreu contre un scrupule qu'il attribue aux Septante. Or, l'usage et la défense du texte hébreu sont propres à lui. Mais si ce passage exprime la pensée de S. Jérôme, les autres endroits où il la formule, l'expriment également, et il faut les prendre tous en considération.

Deuxième observation. On marquerait d'avance dans l'Ecriture, sans risque de se tromper, les faits et idées qui, tôt ou tard, seront mis par les tenants de la nouvelle école au rang des mythes, légendes et contes ou opinions populaires. S. Jérôme les a déjà signalés dans une page de son commentaire de l'épître à Philémon (t. XXVI, col. 608, 609), à laquelle nous renverrons plus d'une fois dans la suite, et que, pour abréger, nous nommerons son *Credo scripturaire*. Il exige en cet endroit, sous peine d'être exclu de la grâce du Christ, la croyance aux faits les plus extraordinaires, les plus miraculeux, de l'Ancien Testament, et la foi au sens typique, ou prophétique, figuratif, des mêmes faits. Et

S. Jérôme est là plus que simple rapporteur. Il exprime sa propre idée ; un mot qui domine toutes ses déclarations, *dico*, et l'énergie des expressions le mettent hors de doute.

Après un énoncé général de sa pensée, il la reprend en ces termes :

Quod autem *dico* tale est :

Credit quispiam in conditorem Deum : non potest credere, nisi prius crediderit de sanctis ejus vera esse quæ scripta sunt : Adam a Deo plasmatum, Evam ex costa illius et latere fabricatam, *Enoch translatum*, *Noe naufrago solum orbe servatum* ; quod primus Abraham de terra sua et cognatione jussus exire, circumcisionem quam in signum futuræ prolis acceperat posteris dereliquit ; quod Isaac oblatus victima sit, et pro illo aries immolatus coronatusque sentibus passionem Domini deformarit ; quod Moyses et Aaron decem plagis Ægyptum afflixerint ; quod ad vocem Jesu filii Nave precesque steterit sol in Gabaon, et luna in valle Ailon. Longum est universa Judicum gesta percurrere, et *totam Samson fabulam* ad veri solis (hoc quippe nomen ejus sonat) trahere sacramentum. Ad Regum libros veniam quando in tempore messis, obsecrante Samuele, pluviæ de cœlo, et flumina repente manarunt ; et David unctus in regem est ; et Nathan et Gad prophetaverunt mysteria ; cum Elias igneo raptus est curru, et Elisæus spiritu duplici mortuus mortuum suscitavit. *Hæc et cætera quæ de sanctis scripta sunt, nisi quis universa crediderit, in Deum sanctorum credere non valebit; nec adduci ad fidem veteris Testamenti, nisi quæcumque de patriarchis et prophetis, et aliis insignibus viris narrat historia comprobarit : ut ex fide Legis ad fidem veniat Evangelii, et justitia Dei in eo reveletur ex fide in fidem, sicut scriptum est : Justus autem ex fide vivit.*

Il faut donc croire tous ces articles et le reste,

et cetera, sans doute de même genre, sous peine de faire naufrage de la foi, c'est-à-dire assurément, sous peine de manquer son salut ! Ce n'est pas moi qui le dis, c'est S. Jérôme, sous l'étendard duquel la nouvelle école fait profession de marcher.

Je me suis rappelé aisément cette page du grand Docteur, l'ayant citée en 1878, dans le but de prouver que, dans sa latinité, le mot *fabula* a parfois le sens de récit véridique [1]. Il a réellement ce sens à l'endroit qu'on vient de lire ; car S. Jérôme y insiste sur la croyance due à toute l'histoire de Samson, *totam Samson fabulam*. Ce Credo scripturaire m'est aussi revenu en mémoire à la lecture d'un jugement du R. P. Lagrange, dans son commentaire du livre des Juges (p. 258) :

> Rien n'autorise à mettre en doute la lutte du héros danite contre ses ennemis. Il paraît cependant clairement par le texte même que la verve populaire s'est exercée à propos de Samson. Il a d'ailleurs le cachet du héros populaire ; bravoure à toute épreuve, faiblesses envers le sexe, esprit caustique et mordant. Mais rien de tout cela n'est mythologique.

Un pareil langage surprend de la part d'un fervent disciple de S. Jérôme.

Rien de mythologique, soit, mais quelque chose comme la légende napoléonienne avec un

1. Dans notre brochure *les Deux derniers chapitres de Daniel* (extrait des *Etudes religieuses*), pp. 12, 13.

fond d'histoire absolument vague. Et cette explication admise, dira-t-on avec S. Jérôme : *Credo in totam Samson fabulam ?* Croira-t-on à des légendes nées peut-être dans les cabarets du pays de Dan ? Et, plus grave encore aux yeux de S. Jérôme, nous entendrons l'auteur de ce commentaire déclarer que, dans la Genèse, il ne se rencontre pas un seul fait historique entre la chûte originelle et Abraham. Par conséquent il ne croit ni à *Enoch translatum* ni à *Noe naufrago solum orbe servatum*, ces articles de foi de S. Jérôme. Il gronde néanmoins (p. 107) ceux qui osent penser que « S. Jérôme a excédé, qu'il n'avait pas coutume de peser ses mots », et qui ont « exclu systématiquement de l'examen de la tradition le Père de la Vulgate, le grand scripturaire, celui de tous les anciens que les critiques modernes peuvent le moins se dispenser de lire [1] ».

Par son Credo scripturaire, S. Jérôme proteste déjà suffisamment contre la théorie des apparences historiques. Voyons cependant les passages où il est censé la formuler.

1. Quels sont donc les catholiques qui jettent ainsi S. Jérôme par-dessus bord ? Au surplus, on peut être de la nouvelle école, estimer grandement S. Jérôme, et trouver qu'il excède parfois. Témoin D. Léon Sanders qui, à propos d'une réponse de S. Jérôme à Rufin, écrit p. 212 :

« Nous devons faire observer que S. Jérôme répond ici à un adversaire qu'il ne traite pas toujours d'une manière délicate, comme lui-même, du reste, n'était pas traité loyalement par Rufin. La lutte entre ces deux anciens amis fut des plus vives et manqua, de part et d'autre, de modération et de sincérité. »

§ 2. — DEUX PHRASES DE S. JÉRÔME DANS SON COMMENTAIRE DE JÉRÉMIE

Jérémie (ch. XXVII), sur l'ordre de Dieu, se montrait dans Jérusalem chargé d'un joug, symbole de celui que Nabuchodonosor allait imposer aux Juifs et aux peuples voisins. Dieu lui ordonne de dire aux ambassadeurs des rois de Moab, d'Edom, de Tyr et de Sidon: *Nolite audire prophetas vestros, et divinos, et somniatores, et augures, et maleficos, qui dicunt vobis : Non servietis regi Babylonis ; quia mendacium prophetant vobis.* Au roi Sédécias, aux prêtres, au peuple juif, il doit dire : *Nolite audire verba prophetarum dicentium vobis : Non servietis regi Babylonis, quia mendacium ipsi loquuntur vobis... Nolite audire verba prophetarum vestrorum, qui prophetant vobis dicentes: Ecce vasa Domini revertentur de Babylone nunc cito; mendacium enim prophetant vobis.*

Jérémie exécute l'ordre reçu. Alors entre en scène un imposteur, Ananie de Gabaon, qui prophétise en sens contraire et qui est confondu par Jérémie. Cela est raconté dans le chapitre XXVIII. Nous reproduisons le récit selon le texte qui se lit dans le commentaire de S. Jérôme (t. XXIV, col. 853-856) ; il ne diffère de la Vulgate que par des variantes sans intérêt, et rend littéralement l'hébreu. Qu'on se pose, en le lisant, les deux questions suivantes, capitales dans la

discussion actuelle : Jérémie parle-t-il là du *prophète Ananie*, comme d'un prophète pur et simple, suivant l'opinion du peuple, qui est séduit par Ananie ? Est-il possible qu'un homme comme S. Jérôme, surtout après avoir traduit et commenté le chapitre XXVII, ait compris Jérémie en ce sens au chapitre XXVIII ?

Qu'on lise donc et qu'on juge :

1. Et factum est in anno illo, in principio regni Sedeciæ regis Juda, in anno quarto, in mense quinto, dixit ad me Ananias filius Azur, *propheta* de Gabaon, in domo Domini, coram sacerdotibus et omni populo dicens :

2. Hæc dicit Dominus exercituum Deus Israël : Contrivi jugum regis Babylonis.

3. Adhuc duo anni dierum, et ego referri faciam ad locum istum omnia vasa Domini, quæ transtulit Nabuchodonosor rex Babylonis de loco isto, et transtulit ea in Babylonem.

4. Et Jechoniam, filium Joacim, regem Juda, et omnem transmigrationem Judæ, qui ingressi sunt Babylonem, ego convertam in locum istum, ait Dominus. Conteram enim jugum regis Babylonis.

5. Et dixit Jeremias propheta ad *Ananiam prophetam*, in oculis sacerdotum et in oculis omnis populi qui stabat in domo Domini.

6. Et ait Jeremias propheta : Amen, sic faciat Dominus; suscitet Dominus verba tua quæ *prophetasti*, ut referantur vasa in domum Domini, et omnis transmigratio Babylonis ad locum istum.

7. Verumtamen audi verbum hoc quod loquor in auribus tuis, et in auribus universi populi :

8. Prophetæ qui fuerunt ante me et ante te ab initio, et prophetaverunt super terras multas, et super regna magna, de prœlio, et de afflictione, et de fame :

9. Propheta qui vaticinatus est pacem, cum venerit verbum ejus, scietur propheta quem misit Dominus in veritate.

10. Et tulit *Ananias propheta* catenam de collo Jeremiæ prophetæ et confregit eam.

11. Et ait Ananias in conspectu omnis populi, dicens : Hæc dicit Dominus : Sic confringam jugum Nabuchodonosor regis Babylonis duobus annis dierum de collo omnium gentium.

12. Et abiit Jeremias in viam suam. Et factum est verbum Domini ad Jeremiam, postquam confregit *Ananias propheta* catenam de collo Jeremiæ prophetæ dicens:

13. Vade et dices Ananiæ : Hæc dicit Dominus : Catenas ligneas contrivisti ; et facies (*var.*, faciam) pro eis furcas ferreas.

14. Quia hæc dicit Dominus exercituum Deus Israël : Jugum ferreum posui super collum cunctarum gentium istarum, ut serviant Nabuchodonosor regi Babylonis, et servient ei ; insuper bestias terræ dedi ei.

15. Et dixit Jeremias propheta ad *Ananiam prophetam* : Audi Anania : non misit te Dominus, et tu confidere fecisti populum istum in mendacio.

16. Idcirco hæc dicit Dominus : Ecce, mittam te a facie terræ ; hoc anno morieris, quia adversum Dominum locutus es.

17. Et mortuus est *Ananias propheta* in anno illo, mense septimo.

Quel enfant de dix ans, si on lui demandait un titre pour ce récit, ne dirait pas : Histoire du faux prophète Ananie ?

On voit ci-dessous, par des extraits de son commentaire (t. XXIV, col. 853-857), comment S. Jérôme a compris le mot *propheta* apposé à *Anania*. J'y souligne le texte biblique et marque par les petites capitales les bribes du texte invo-

quées en faveur de la théorie des apparences historiques.

Dixit ad me Ananias, filius Azur, propheta de Gabaon, in domo Domini, coram sacerdotibus et omni populo, dicens: Hæc dicit Dominus exercituum Deus Israel : Contrivi jugum regis Babylonis. Adhuc duo anni dierum, et ego referri faciam ad locum istum omnia vasa Domini. Quos hebraicum *prophetas*, hoc est *nebeim*, Septuaginta *pseudoprophetas* interpretati sunt, ut manifestiorem facerent intelligentiam.

Denique et in præsenti loco *propheta* dicitur, hoc est *nebia*, et non *pseudopropheta*.

Donc, selon S. Jérôme et selon la réalité, facile à constater par la comparaison de l'hébreu (ou de la Vulgate) et du grec, les Septante, en général, substituent *pseudopropheta* à *propheta*, pour rendre le sens plus clair; cela, évidemment, quand il s'agit de faux prophètes. Comme l'hébreu, dans ces cas, dit simplement *prophète*, ici encore, en conséquence *(denique)*, il dit : Ananie le prophète. Il le dit dans le sens *clair* de faux prophète, puisque les Septante, par leur *pseudo*, rendent simplement le sens *plus clair*.

S. Jérôme adopte formellement le *pseudopropheta* dans le commentaire des versets 5 et 6 ; et s'il l'adopte, il le trouve équivalemment dans l'hébreu, sur lequel se basent sa version et son commentaire.

Et dixit Jeremias propheta ad Ananiam prophetam... Et ait Jeremias propheta : Amen, sic faciat Dominus ; verba quæ prophetasti... Optat fieri quod *pseudoprophe-*

ta mentitur (il désire la réalisation de ce que le faux prophète prédit mensongèrement ; hoc enim significat *Amen*.

Voici maintenant, dans leur contexte immédiat, les mots dont on a tant abusé :

Et tulit Ananias propheta catenam (vel *furcam*, quæ hebraice dicitur mutoth), *de collo Jeremiæ, et confregit eam. Et ait Ananias in conspectu omnis populi dicens : Hæc dicit Dominus : sic confringam jugum Nabuchodonosor regis Babylonis duobus annis dierum de collo omnium gentium. Et abiit Jeremias in viam suam.* — *Duos annos* non transtulerunt Septuaginta. *Prophetam* quoque non dixere Ananiam ; ne scilicet prophetam viderentur dicere qui non erat, QUASI NON MULTA IN SCRIPTURIS SANCTIS DICANTUR JUXTA OPINIONEM ILLIUS TEMPORIS QUO GESTA REFERUNTUR, ET NON JUXTA QUOD REI VERITAS CONTINEBAT. Denique (= en conséquence) et Joseph in Evangelio pater Domini vocatur ; et ipsa Maria, quæ sciebat se de Spiritu Sancto concepisse, et responderat Angelo : *Quomodo erit istud quoniam virum non cognosco?* loquitur ad Filium : *Fili quid fecisti nobis sic ? ecce ego et pater tuus dolentes quærebamus te...*

Et dixit Jeremias propheta ad Ananiam prophetam : Audi, Anania : Non misit te Dominus, et tu confidere fecisti populum istum in mendacio. Idcirco hæc dicit Dominus : Ecce mittam te a facie terræ, hoc anno morieris. Quodque sequitur : *Quia adversum Dominum locutus es. Et mortuus est Ananias propheta in anno illo, in mense septimo*, in Septuaginta non habetur. Pro quo tantum posuerunt : *Et mortuus est mense septimo*. Et hic (= ici encore), in Septuaginta, Ananias propheta non dicitur, cum secundum Hebraicum Scriptura sancta prophetam vocet, licet in eo quod arguit eum Jeremias dicens : *Audi, Anania, non misit te Dominus*, prophetam tacuerit. Quomodo enim prophetam poterat appellare, quem missum a Domi-

no denegabat ? SED HISTORIÆ VERITAS ET ORDO SERVATUR, SICUT PRÆDIXIMUS, NON JUXTA ID QUOD ERAT, SED JUXTA ID QUOD ILLO TEMPORE PUTABATUR.

De nouveau, le but de S. Jérôme est d'expliquer les différences des Septante et de l'hébreu, sur lequel il a traduit. Dans l'hébreu, et par conséquent dans sa version à lui, une expression, pense-t-il, pourrait choquer, savoir, *prophète Ananie*, au lieu d'*Ananie faux prophète* ou *Ananie* tout court, qu'on lisait dans les Septante. Il justifie l'*Ananie prophète* de l'hébreu, alléguant que *prophète* rend l'opinion populaire d'alors et non la réalité; mais il n'affirme pas pour cela que l'auteur du récit fait sienne l'illusion de la foule, ni qu'il la laisse passer telle quelle. S. Jérôme, en effet, nous a dit, *interprétant Jérémie*, dans les quatre extraits cités, qu'Ananie est un séducteur. Ainsi la conviction tant de Jérémie que de S. Jérôme, saute aux yeux. Donc, selon S. Jérôme, l'Ecriture rapporte ici l'opinion comme telle, en sous-entendant ici et en exprimant là, très clairement, la vérité contraire.

Le second alinéa du dernier extrait de S. Jérôme doit être relu très attentivement, pour l'intelligence des remarques suivantes.

Selon son commentateur, Jérémie apostrophant Ananie au nom de Dieu, a omis *(tacuerit)* de lui donner le titre de prophète, pour éviter une disparate trop choquante dans les termes. A coup sûr, S. Jérôme ne prétend pas qu'en parlant

d'Ananie, Jérémie se serait fait scrupule de le nommer prophète ; car il a dit précisément le contraire dans la phrase précédente. Il accuse nettement l'intention de montrer qu'*Ananie* tout court, dans la phrase : *Audi Anania, non misit te Dominus*, n'empêche pas de lire ailleurs avec l'hébreu: *prophète Ananie*. — La remarque finale : *Sed historiæ veritas*, doit se reporter sur les premiers mots : *Et hic in Septuaginta... prophetam vocet*. Elle manque de sens si on la tire sur *Audi Anania, non misit te Dominus*, où Jérémie ne parle pas suivant l'opinion populaire, mais contredit formellement celle-ci [1].

Donc S. Jérôme a compris que, dans l'expression *Ananias propheta*, Jérémie conformait son lan-

1. Dom Léon Sanders (p. 162) a un peu brouillé ici les paroles de Jérémie et le commentaire de S. Jerôme. Il écrit : « A propos du verset 5 (lisez 15-17 : « Le prophète Jérémie dit au prophète Ananie : Ce n'est pas le Seigneur qui t'a envoyé, car le *prophète est mort* », comment, demande Jérôme, Jérémie pouvait-il donner le titre de prophète à un homme qu'il ne voulait pas reconnaître comme étant chargé d'une mission divine ? Mais, répondit-il, la vérité est sauve, les faits étant énoncés, comme je l'ai fait remarquer déjà, non selon la réalité, mais tels qu'ils étaient généralement crus à cette époque. »

D'abord, Jérémie n'adresse les mots soulignés à Ananie que dans le texte inconsciemment forgé par Dom Sanders; qu'on relise le texte de Jérémie, intégralement cité plus haut. Deuxièmement, la question que se pose S. Jérôme, ne porte pas sur *Ananiam prophetam*, mais sur les mots *audi, Anania, non misit te Dominus*, dont les premiers sont restés dans la plume du bénédictin belge. La question de S. Jérôme attend la réponse négative : *Non, Jérémie ne pouvait pas dire : Prophète Ananie, le Seigneur ne l'a pas envoyé*. Il y aurait eu un heurt par trop fort dans l'expression. Troisièmement, c'est une pauvre véracité que celle qui consiste à accréditer les erreurs communes ; car Jérémie fait tout juste cela, d'après un dire de Dom Léon Sanders discuté plus bas (chapitre III, § 1).

A Dieu ne plaise que nous révoquions en doute la bonne foi de Dom Sanders ; il s'est trompé lui-même. Sans bien s'en rendre compte, il a substitué ses paroles à celles de Jérémie et tronqué le commentaire de S. Jérôme, pour interpréter le tout en faveur de ses vues.

gage à celui de la foule abusée, mais en même temps combattait de toute manière l'erreur populaire, pour obéir à l'ordre de Dieu.

Notre explication des vues de S. Jérôme deviendrait encore, s'il était possible, plus certaine par la première partie du présent extrait. Là, en effet, S. Jérôme nous avertit que Marie, sachant fort bien que S. Joseph n'était pas le père de Jésus, a pourtant dit : *Ecce ego et Pater tuus dolentes quærebamus te.* Et certes S. Jérôme est loin de penser que S. Luc prend ici *père* au sens propre et fait sienne l'opinion populaire, en rapportant la parole sans éclaircissement formel. Car il cite cette autre parole de Marie : *Quomodo erit istud quoniam virum non cognosco*, qu'il rencontrait en premier lieu dans S. Luc ; et il n'avait certes pas oublié les mots de l'évangéliste lui-même : *Et ipse Jesus erat incipiens quasi annorum triginta, ut putabatur, filius Joseph.*

Nous n'avons pas à nous occuper ici du sens erroné que les Docteurs juifs auront probablement attaché à la parole de Marie. Car S. Jérôme s'occupe de cette parole en tant que rapportée dans l'Evangile. Comme il résulte du contexte antécédent, il parle de l'usage de l'Ecriture.

Ainsi S. Jérôme a commencé par dire que les Septante ont mis *pseudopropheta* pour *propheta* afin de rendre le sens plus clair. Donc, dans l'opinion de S. Jérôme, *propheta*, sans plus, est déjà clair ; il n'y aurait pas été trompé même abstrac-

tion faite des Septante, dont il trouve le *pseudo* superflu. Dans la suite de son commentaire, il a toujours supposé que Jérémie considérait Ananie comme un imposteur. Et comment aurait-il pu parler autrement ?

Par là tombe l'objection présentée par Dom Sanders (p. 182) dans les termes de M. Poels : « La question de savoir si l'inexactitude est réelle ou apparente (dans le texte biblique), n'est ici d'aucun intérêt ; nous voulons simplement connaître le jugement qu'en porta S. Jérôme. » Mais nous connaissons on ne peut mieux le jugement de S. Jérôme. Il nous a dit de dix manières, et pour tous les cas analogues à celui d'Ananie, que l'inexactitude n'était qu'apparente.

Ajoutons néanmoins encore deux témoignages de S. Jérôme, pour démontrer à satiété que telle est bien sa pensée. Nous les trouvons dans ses remarques sur Jérémie XXVI, 11, et XXVII, 14, 15 (t. XXIV, col. 846, 851, 852) :

Et locuti sunt sacerdotes et prophetæ ad principes et ad omnem populum, dicentes : Judicium mortis est viro huic (Jeremiæ), quia prophetavit adversus civitatem istam, sicut audistis auribus vestris. Sedentibus urbis principibus in porta templi et in porta nova, qui de regis palatio ad templum cucurrerant, ut seditio populi sedaretur, et concione populi congregata, accusant sacerdotes et *pseudoprophetæ* Jeremiam : perieratque propheta, quantum fuit in sacerdotibus et *prophetis*, si accusatores ipsi habuissent judicii potestatem.

S. Jérôme, reconnaît donc ici des prophètes

imposteurs, *pseudoprophetæ*. Malgré cela, à une ligne de distance, il les appelle lui-même *prophetæ*, sans épithète ni déterminatif, à la façon du texte hébreu, tant cette manière de parler lui semblait peu prêter à l'erreur dans la circonstance.

La pensée de S. Jérôme n'est pas moins palpable dans l'autre passage. Il s'agit d'une parole de Dieu, déjà citée (§ 2), que Jérémie doit transmettre à Sédécias, roi de Juda.

Nolite audire verba prophetarum dicentium vobis : Nolite servire regi Babylonis, quia mendacium ipsi loquuntur vobis, quia non misi eos, ait Dominus ; et ipsi prophetant in nomine meo mendaciter, ut ejiciant vos, et pereatis tam vos quam prophetæ qui vaticinantur in vobis. Post universas gentes (auxquelles Jérémie avait aussi reçu l'ordre de parler), transit ad Sedeciam regem Juda ; et iisdem quibus gentibus comminatus est, sermonibus loquitur. Neque enim meretur privilegium gentis Israeliticæ, qui cæteris gentibus, aut similia, aut majora peccavit. Denique quia audire contempsit populus perduellis, gladio, fame et peste consumptus est. *Observandum autem in Scriptura sancta, quod, pro pseudoprophetis, appellet prophetas qui vaticinentur in nomine Domini mendaciter.*

C'est-à-dire : l'Ecriture appelle simplement prophètes, *au lieu de faux prophètes*, des gens qui, d'après l'Ecriture, prophétisent mensongèrement au nom de Dieu. En d'autres termes, l'Ecriture ajoute dans ces cas le correctif nécessaire, comme il est évident par les versets mêmes sur lesquels S. Jérôme fait cette remarque. Du reste

si le correctif manquait à ce passage et à tant d'autres, nous le demandons encore une fois : comment S. Jérôme saurait-il et comment saurions-nous qu'il y est question de faux prophètes?

Ces extraits rendent aisée l'explication des phrases : *Multa in Scripturis sanctis dicuntur juxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat. — Historiæ veritas et ordo servatur non juxta id quod erat, sed juxta id quod illo tempore putabatur.*

Les deux remarques étant énoncées pour le cas d'Ananie, nous les éclaircirons en les appliquant au même exemple.

La première phrase dit : Ananie est nommé prophète, suivant l'opinion populaire et non suivant la réalité. Cela est exact, avec ou sans correctif dans le contexte. Le tout est de savoir si le correctif s'y trouve au jugement de S. Jérôme. Or celui-ci l'y découvre si bien qu'il juge superflu, quoique légitime, le *pseudo* ajouté par les Septante à *prophetæ*, dans le cas d'Ananie et dans tous les cas identiques.

La seconde phrase dit : La vérité et la règle de l'histoire sont sauves, à considérer, non pas la réalité, mais l'opinion du temps. C'est-à-dire que Jérémie est véridique, parce qu'il a rapporté une opinion fausse qui avait réellement cours. Cependant pour qu'il n'ait pas erré ni induit en erreur, il faut encore qu'il ait rapporté l'opinion

comme fausse. Est-il, au jugement de S. Jérôme, en règle sur ce point ? Oui, car S. Jérôme, dans son commentaire, a donné maintes fois comme fausse l'opinion populaire relative à Ananie et consorts, et il a puisé son jugement à l'unique source possible, les récits de Jérémie. Son jugement, à ses yeux, n'est autre que celui du prophète. Tous les extraits de son commentaire en font foi; il s'appuie toujours formellement sur les paroles mêmes de Jérémie.

§ 3. UNE PHRASE DE S. JÉRÔME DANS SON COMMENTAIRE SUR EZÉCHIEL

S. Jérôme (t. XXV, col. 108) confirme encore notre interprétation, en termes exprès, dans son commentaire sur Ezéchiel, ch. XIII, vv. 1, 2, où, de nouveau, il s'agit d'imposteurs nommés simplement prophètes.

Voici d'abord les deux versets tels qu'ils se lisent dans ce commentaire: *Et factus est sermo Domini ad me dicens : Fili hominis, vaticinare ad prophetas Israël, qui prophetant : et dices prophetantibus de corde suo : Audite verbum Domini : Hæc dicit Dominus Deus.*

Ensuite S. Jérôme signale l'omission par les Septante de mots du texte hébreu dont ils craignaient qu'on ne fût mal édifié :

Hoc quod nos posuimus : *Qui prophetant, et dices prophetantibus de corde suo,* omisere Septuaginta, et pro eo, quod non habetur in hebræo addiderunt : *Et prophetabis, et dices ad eos.*

Après cela, S. Jérôme explique et justifie le texte hébreu, et du même coup sa version à lui :

Est autem sermo contra pseudoprophetas, qui decipiebant populum, et, contra Dei mandata, aliud prophetabant (quam Ezechiel). NEC QUEMPIAM MOVEAT QUOD PROPHETÆ APPELLANTUR ; HANC ENIM HABET SANCTA SCRIPTURA CONSUETUDINEM, UT UNUMQUEMQUE VATICINATIONIS SUÆ ET SERMONIS PROPHETAM NUNCUPET, SICUT PROPHETÆ APPELLANTUR BAAL, ET PROPHETÆ IDOLORUM, ET PROPHETÆ CONFUSIONIS. Unde et apostolus Paulus poetam græcum prophetam vocat (*Ad. Tit* I, 12) « Dixit quidam proprius eorum propheta : Cretenses semper mendaces, malæ bestiæ, ventres pigri. » Et in Osee (IX, 7) legimus : « Sicut propheta insaniens homo portans spiritum. »

Il ne faut pas s'effaroucher, dit S. Jérôme, de voir dans l'Ecriture des imposteurs décorés du titre de prophètes, car cela ne tire pas à conséquence. Et pourtant si S. Jérôme savait tout ce qu'on a conclu de là en son nom, dans quelle encre il tremperait sa plume ! Ceux qui l'ont un peu lu se figurent les bordées qu'il lancerait à ses nouveaux interprètes.

Il ne faut pas, dit-il, s'effaroucher de ce que les imposteurs comme ceux dont parle Ezéchiel, sont nommés prophètes, car c'est l'habitude de l'Ecriture de nommer tout homme, *unumquemque*, de cette sorte prophète de ses propres inspirations et de ses propres discours, comme elle dit aussi : prophètes de Baal, prophètes des idoles, prophètes de confusion. En d'autres termes, la Bible, dans tous les cas, d'une façon ou d'une autre,

caractérise suffisamment les faux prophètes qu'elle nomme simplement prophètes. Il n'y a pas à s'y tromper; elle y met toujours un correctif aussi clair que dans les expressions *prophètes de Baal, prophètes des idoles.*

C'est bien ce qu'elle fait pour ceux dont parle Ezéchiel, à l'endroit ainsi commenté par S. Jérôme. Ils prophétisent de *corde suo*, ils débitent leurs propres prédictions et des discours que Dieu ne leur a pas inspirés; ce ne sont que des *prophetæ vaticinationis suæ et sermonis (sui)*, formule générale dans laquelle S. Jérôme renferme tous les tours particuliers employés par l'Ecriture pour noter d'infamie les séducteurs qui parlent au nom de Dieu, tandis que Dieu ne leur a rien dit et qu'ils n'ont reçu mission que d'eux-mêmes.

Les exemples donnés ici par S. Jérôme sont encore, s'il se peut, plus décisifs contre la nouvelle école que celui du prophète Ananie. En effet, sous peine d'inconséquence, elle doit soutenir que, d'après S. Jérôme, l'Ecriture dit prophète insensé, prophète de Baal, des idoles, de confusion, exprimant par le mot prophète une opinion erronée, sans la corriger par le déterminatif adjoint, qui est pourtant si clair.

A notre avis, les tenants des apparences historiques auraient mieux fait, laissant de côté S. Jérôme, de bâtir leur système sur S. Paul. Celui-ci, en effet, cite Epiménide, prophète des

Crétois, sans guère rien ajouter qui le rabaisse, et bien plus, en approuvant sa parole, *Testimonium hoc verum est*. Un conservateur arriéré objecterait peut-être que par les mots: *proprius eorum propheta*, S. Paul se moque d'Epiménide, comme d'un prophète à la façon crétoise. Mais, non, lui répondrait-on, il ne se moque pas. Car sa pensée se ramène à ceci : Epiménide, quoique prophète de leur nation et reconnu par eux, a parfaitement stigmatisé les Crétois. Il s'en suivrait donc que S. Paul a parlé d'Epiménide comme d'un vrai prophète, bien qu'il ne fût pas tel. Quelle porte ouverte à l'interprétation libre des faits bibliques !

On pourrait même alléguer en ce sens des autorités anciennes. En effet, déjà au quatrième siècle, et peut-être antérieurement, quelques-uns prétendaient que S. Paul, en s'appuyant sur le témoignage du *prophète Epiménide*, avait donné du crédit à celui-ci, et justifié une très pernicieuse interprétation de ses propres paroles. Ceux qui jugeaient de la sorte, le faisaient à regret, vaincus, pensaient-ils, par l'évidence du texte de l'épître à Tite. Ils s'embarrassaient dans le raisonnement suivant : Selon S. Paul, Epiménide est véridique, puisque l'Apôtre approuve son témoignage relatif à la mauvaise habitude qu'ont les Crétois de mentir. Or, d'après Epiménide, les Crétois mentent surtout par la prétention qu'ils ont de posséder, dans un tombeau construit par eux, la dépouille mortelle de Jupiter, un dieu, au juge-

ment d'Epiménide, bel et bien vivant. D'où la conclusion à leur avis péremptoire, que S. Paul avait parlé comme un maladroit, *imperite*, et travaillé de ses propres mains à consolider le paganisme qu'il voulait détruire.

Ce beau raisonnement est rapporté par S. Jérôme, dans son commentaire de l'épître à Tite (t. XXVI, col. 573) :

Putant quidam Apostolum reprehendendum quod imprudenter lapsus sit, et dum falsos doctores arguit, illum versiculum comprobarit : quod propterea Cretenses dicuntur esse fallaces, quod Jovis sepulcrum inane construxerint. Si enim, inquiunt, Epimenides sive Callimachus [1], propterea Cretenses fallaces, et malas bestias arguunt, et ventres pigros, quod divina non sentiant, et Jovem,qui regnet in cœlo, in sua insula fingant sepultum; et hoc quod illi dixerunt, esse verum Apostoli sententia comprobatur, sequitur Jovem non mortuum esse, sed vivum. Imperite igitur Paulus idololatriæ destructor, dum adversus perversos doctores agit, deos quos impugnabat, asseruit.

Les auteurs inconscients du sophisme regardaient donc Epiménide comme un prédicateur de paganisme, ce qui était vrai ; et d'après eux, S. Paul, sans trop s'en apercevoir, avait donné du crédit à ses erreurs, qui étaient celles de la foule. Par conséquent, les critiques de S. Paul trouvaient une apparence historique, au sens de la nouvelle école, dans l'épître à Tite. Ils estimaient en effet qu'il adopte une opinion erronée,

1. Qui aurait cité le vers d'Epiménide, et chez lequel S. Paul l'aurait lu.

puisqu'ils croyaient en déduire logiquement une conclusion fausse. Mais S. Jérôme refuse de le reconnaître. Il s'en explique au même endroit (col. 571-574).

Il propose deux interprétations du passage de l'épître à Tite. Il reproduira plus tard la première dans son commentaire d'Ezéchiel, à l'endroit rapporté ci-dessus, c'est-à-dire qu'il s'y attachera. Là, en effet, il parle en son propre nom ; car il défend l'hébreu et résout une difficulté apparente, comme il a résolu la même difficulté dans l'épisode d'Ananie, dont il a tiré l'explication de son propre fonds. D'ailleurs la seconde interprétation, que nous allons citer en même temps que la première, ne favorise pas davantage la théorie des apparences historiques.

§ 4. LA THÉORIE DES APPARENCES HISTORIQUES FORMELLEMENT RÉFUTÉE PAR S. JÉRÔME

On comprendra mieux ces explications de S. Jérôme, si on a sous les yeux les versets du chapitre I[er] de l'épître à Tite auxquels elles se rapportent. En conséquence nous transcrivons ces versets :

Oportet enim episcopum sine crimine esse... amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos, qui contradicunt arguere. Sunt enim multi etiam inobedientes, vaniloqui, et seductores, maxime qui de circumcisione sunt, quos oportet redargui. Qui universas domos subvertunt, docentes quæ non oportet, turpis lucri gratia.

Dixit quidam ex illis, proprius eorum propheta : Cretenses semper mendaces, mala bestiæ, ventres pigri. Testimonium hoc verum est. Quam ob causam, increpa illos dure, ut sani sint in fide, non intendentes Judaicis fabulis, et mandatis hominum, aversantium se a veritate.

S. Jérôme, comme nous l'avons dit, propose au choix deux raisons du qualificatif de prophète qu'Epiménide reçoit ici. Ou bien, dit-il, S. Paul aura ainsi traité Epiménide par ironie, comme l'Ecriture en use pour les prophètes de Baal, et en général pour les mauvais prophètes dont elle parle ; ou bien, S. Paul nomme Epiménide *vraiment* prophète, parce qu'il a écrit sur les oracles et les prophéties, c'est-à-dire, sans le moindre doute possible (Epiménide étant contemporain de Solon), sur les oracles et les prophéties païennes, qui ont parfois prédit juste, et qu'il aurait été réellement une sorte de prophète. Voici le texte de S. Jérôme :

Dicitur autem iste versiculus (*Cretenses semper mendaces*, etc.) in Epimenidis Cretensis poetæ oraculis reperiri ; quem in præsentiarum sive illudens (*variante de même sens*, alludens) prophetam vocavit, quod scilicet tales christiani, tales habere mereantur prophetas, quomodo et prophetæ erant Baal, et prophetæ confusionis, et alii offensionum, et quoscumque vitiosos prophetas Scriptura commemorat ; sive vere, quia de oraculis scripserit atque responsis, quæ et ipsa futura prænuntient, et ea quæ ventura sunt multo ante prædicant.

La première explication, que maintiendra S. Jérôme dans son commentaire d'Ezéchiel, un

quart de siècle plus tard [1], suppose que quand l'Ecriture donne à un imposteur le nom de prophète, elle ne prête jamais à l'erreur. Et il le faut bien, car, nous ne saurions trop le répéter, comment sans cela verrions-nous qu'elle parle de faux prophètes? L'erreur, si elle n'était prévenue par l'Ecriture, serait inévitable pour nous; elle l'aurait été de même pour les premiers lecteurs, du moins pour ceux qui prêtaient l'oreille à ces prétendus voyants. Alors aussi l'Ecriture n'atteindrait pas son but essentiel, qui est précisément de nous attacher à la vérité, en nous l'enseignant et en nous prémunissant contre l'erreur.

La seconde explication, dans la pensée de S. Jérôme, ne s'étend pas aux faux prophètes juifs ; il le dit clairement. Elle ne suppose ni erreur ni expression d'erreur chez S. Paul ; au contraire, elle lui fait dire la vérité. D'ailleurs celui-ci, ajoute S. Jérôme, a approuvé un vers d'Épiménide et rien de plus. Et de même qu'il a cité un mot de Ménandre le comique, et un mot du poète didactique Aratus, sans prendre pour cela la responsabilité des ouvrages auxquels il a emprunté ces paroles, de même, soit qu'il transcrive d'original le vers d'Épiménide, soit qu'il l'ait lu chez le poète Callimaque de Cyrène, qui en avait fait son

1. Le commentaire de l'épître à Tite a été écrit en 387 ou 388 ; le commentaire d'Ézéchiel entre 410 et 415. Voir Sanders, p. 94.

bien, il n'a pas, en le répétant, approuvé le reste de l'ouvrage qui lui a fourni la citation. C'est sa réponse à ceux qui accusaient S. Paul d'avoir accrédité une erreur païenne, en approuvant la parole d'un idolâtre qu'il nommait prophète. Nous en reproduisons le texte :

Quibus breviter respondendum est : sicut in eo quod ait (*I Cor.* XV, 33) : *Corrumpunt mores bonos colloquia prava*, et in illo (*Act.* XVII, 28) : *Ipsius enim et genus sumus*, non statim totam Menandri comœdiam et Arati librum probavit, sed opportunitate versiculi abusus est [1] : ita et in præsenti loco non totum opus Callimachi, sive Epimenidis, quorum alter laudes Jovis canit, alter de oraculis scriptitat, per unum versiculum confirmavit ; *sed Cretenses tantum mendaces vitio gentis increpavit, non ob illam opinionem, qua sunt arguti a poetis, sed ob ingenitam mentiendi facilitatem, de proprio eos gentis auctore confutans.*

Ainsi, d'après les dernières lignes, s'il a parlé suivant l'opinion des poètes, pour inculquer sa pensée d'une manière plus piquante, S. Paul néanmoins ne s'est pas fondé sur cette opinion, mais sur le penchant réel des Crétois au mensonge, et, sous-entendu, aux autres vices que leur attribue le vers cité. S. Jérôme a raison. Par les mots : *Testimonium hoc verum est*, S. Paul dit assez clairement qu'il est de l'avis d'Epiménide parce qu'Epiménide est du sien.

S. Jérôme nie donc formellement que S. Paul ait pu conformer, purement et simplement, son langage à une opinion, parce qu'elle avait cours.

1. Synonyme d'*usus est*, comme souvent aussi dans la latinité classique.

Or, sous le rapport de la véracité, S. Jérôme met tous les auteurs inspirés sur le même pied. Qu'on relise au § 2 son Credo scripturaire.

Dans le passage cité en dernier lieu et dans le contexte antécédent, S. Jérôme assimile à bon droit, deux autres citations que fait S. Paul, à celle du vers d'Epiménide. Elles se trouvent l'une et l'autre dans le célèbre discours de S. Paul aux Athéniens. Le poète Aratus avait dit: *Et nous sommes sa race*, en parlant d'un faux dieu ; S. Paul reprend le mot, avec application au vrai Dieu, dont il donne en même temps l'idée la plus sublime. Un autel d'Athènes, au témoignage de S. Jérôme, portait l'inscription : *Diis Asiæ, et Europæ, et Africæ* ; S. Paul, en la citant, la réduit à ces mots : *Au Dieu inconnu*, et la rapporte de même au Dieu unique, créateur de toutes choses. L'Apôtre accommodait donc les deux paroles à ses fins, et les Athéniens sans doute ne s'y trompèrent pas ; car ils n'ont pu reconnaître aucun des dieux vulgaires dans celui que leur prêchait le mystérieux étranger. Mais c'est précisément par cette accommodation, palpable pour les Athéniens, que ces paroles devenaient véridiques.

§ 5. — UNE PHRASE DE S. JÉRÔME DANS SON COMMENTAIRE SUR L'ÉVANGILE DE S. MATTHIEU

Le bref commentaire de S. Jérôme sur le premier évangile offre un énoncé tout semblable aux

deux phrases de son commentaire de Jérémie étudiées au § 2. Cet énoncé ne nous occupera donc pas longtemps.

Voici d'abord le texte évangélique, tel que S. Jérôme le cite dans son commentaire (t. XXVI, col. 96-98) :

1. In illo tempore audivit Herodes tetrarcha famam Jesu.

2. Et ait pueris suis : Hic est Joannes Baptista ; ipse surrexit a mortuis, et ideo virtutes operantur in eo.

3. Herodes enim tenuit Joannem et alligavit eum, et posuit in carcerem, propter Herodiadem, uxorem fratris sui.

4. Dicebat enim illi Joannes : Non licet tibi habere eam.

5. Et volens illum occidere, timuit populum ; quia sicut prophetam eum habebant.

6. Die autem natalis Herodis, saltavit filia Herodiadis in medio, et placuit Herodi.

7. Unde cum juramento pollicitus est ei dare quodcumque postulasset ab eo.

8. At illa præmonita a matre sua : Da mihi, inquit, hic in disco caput Joannis Baptistæ.

9. *Et contristatus est rex.* Propter jusjurandum autem et eos qui pariter discumbebant, jussit dari.

Commentaire du verset 9 par S. Jérôme (col. 98):

Et contristatus est rex. Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur. Sicut Joseph ab ipsa quoque Maria appellabatur pater Jesu, ita et nunc Herodes dicitur contristatus, quia hoc discumbentes putabant. Dissimulator enim mentis suæ et artifex

homicidii, tristitiam præferebat in facie, cum lætitiam haberet in mente.

Par l'exemple de Marie donnant à Joseph le titre de père, nous sommes ramenés au cas d'Ananie, auquel S. Jérôme l'assimile également dans un des passages de son commentaire de Jérémie cités plus haut (§ 2). L'exemple est rapporté en tant que tiré de l'Evangile, car sans cela il ne prouverait rien quant à l'habitude de l'Ecriture.

Si S. Matthieu a dit *contristatus est* au lieu de : *il feignit de s'attrister*, S. Jérôme savait à quoi s'en tenir, et l'évangéliste pareillement. Celui-ci en effet écrit et celui-là lit, au v. 5, qu'Hérode était *artifex homicidii*. Or S. Jérôme prétend bien expliquer la pensée de S. Matthieu.

Nous avons supposé l'exactitude de la singulière interprétation de *contristatus est*. Toutefois, à notre sens, S. Jérôme s'y est trompé. Mais nous devions raisonner dans l'hypothèse qu'il nous fournit ; car il s'agit uniquement de sa pensée.

Nous traduirons la phrase principale comme suit : *Il est habituel à l'Ecriture de rapporter l'opinion du grand nombre, telle qu'elle régnait au moment des évènements racontés.* — Il faut l'interpréter avec le correctif indiqué par S. Jérôme dans S. Mathieu, au verset 5.

§ 6. CINQ MOTS DE S. JÉRÔME DANS SON LIVRE CONTRE HELVIDIUS

Nous avons rencontré dans le livre de S. Jérôme contre Helvidius cinq mots dont les apologistes de la nouvelle école auraient pu profiter, en les citant, comme les phrases étudiées aux §§ 2 et 5, en dehors de tout contexte. Le secret de la naissance de Jésus, dit là S. Jérôme (t. XXIII, col. 187), fut si bien gardé *ut etiam Evangelistæ opinionem vulgi exprimentes, quæ vera historiæ lex est, patrem eum* (c'est-à-dire, Joseph) *dixerint Salvatoris.*

Raconter suivant les opinions du vulgaire, telle semblerait être, à première vue, *la vraie loi de l'histoire* selon S. Jérôme ! Mais si S. Jérôme ne concevait pas l'histoire, tant biblique que profane, car sa maxime est générale, sans le condiment des erreurs populaires, il faudrait reconnaître qu'il a dit une énormité et lui refuser tout crédit. Par bonheur, nous n'en sommes pas là.

Les annotateurs Vallarsi et Maffei (dans Migne) semblent avoir pris les mots en ce sens, indigne de S. Jérôme. Ils en suspectent en conséquence l'authenticité, alléguant d'ailleurs le manuscrit de Vérone, dans lequel on ne les trouve pas. Mais à Dieu ne plaise que nous profitions du moyen qu'ils nous offrent pour échapper à la difficulté du passage, si difficulté il y a. Nous sommes trop convaincu que S. Jérôme, et non quelque copiste,

à écrit les cinq mots ; il les a écrits de propos délibéré. L'analogie frappante de l'énoncé dont ils font partie, avec les phrases parallèles de S. Jérôme discutées ci-dessus, leur analogie spéciale avec les premiers mots de la seconde formule notée dans le commentaire de Jérémie (Voir p. 63), nous enlèvent tout doute à cet égard. Ce texte authentique est capital, décisif, dans la controverse présente ; il met dans un jour lumineux la pensée de S. Jérôme sur ce qu'on appelle les apparences historiques dans la Bible.

Il faut interpréter les mots dont il s'agit en regard des phrases parallèles. Mais cela, bien entendu, ne nous dispense pas de les considérer dans leur contexte, et nous le ferons volontiers. On leur trouvera ainsi un sens très raisonnable et non moins évident.

Dans sa réfutation d'Helvidius, S. Jérôme reproduit, en discours direct ou indirect, de longs extraits du livre de cet hérétique, et il y répond au fur et à mesure. De la sorte, le point en controverse ressort clairement. Helvidius nie la perpétuelle virginité de Marie, et ses relations purement fraternelles avec S. Joseph après la naissance de Jésus. Il admet qu'elle n'a pas eu commerce charnel avec Joseph auparavant, et que Jésus a été conçu du Saint-Esprit.

En démêlant les sophismes d'Helvidius, S. Jérôme (t. XXIII, col. 187) donne trois raisons de la chaste union de Marie et Joseph. La seconde

est que sans cette union, Marie, passant pour adultère, aurait été lapidée par les Juifs, en vertu de la loi de Moïse. En effet, ajoute-t-il, en ce temps-là personne n'aurait cru qu'elle avait conçu du Saint-Esprit, ni que l'ange Gabriel lui avait apporté le message divin. Cependant, malgré le mariage public de Marie et Joseph, il restait un secret à garder. Il le fut si bien, qu'à part Joseph, Elisabeth, Marie elle-même, et peut-être l'un ou l'autre confident discret, tous les Juifs regardaient Jésus comme le fils de Joseph. A partir d'ici, nous citons textuellement :

Excepto Joseph, et Elisabeth, et Maria, paucisque admodum, si quos ab his audisse possumus æstimare, omnes Jesum filium æstimabant Joseph ; IN TANTUM UT ETIAM EVANGELISTÆ, OPINIONEM VULGI EXPRIMENTES, QUÆ VERA HISTORIÆ LEX EST, PATREM EUM DIXERINT SALVATORIS, ut ibi : *Et venit Spiritu in templum* (haud dubium quin Simeon [1]) *et cum inducerent parentes ejus puerum Jesum, ut facerent de illo secundum consuetudinem legis* (*Luc.* II, 27). Et alibi : *Et erant pater illius et mater admirantes super his quæ dicebantur de eo* (*Ibid.*, 33). Et rursum : *Et ibant parentes ejus per annum in Jerusalem in solemni die Paschæ* (*Ibid*, 41). Ac deinde: *Et completis diebus cum reverterentur, remansit puer Jesus in Jerusalem, et non cognoverunt parentes ejus* (*Ibid.*, 43). Ipsa quoque Maria quæ ad Gabrielem responderat, dicens : *Quomodo erit hoc, quia virum non cognovi*, quid de Joseph loquitur ausculta (o Helvidi) : *Fili, quid fecisti nobis sic ? Ecce pater tuus et ego, dolentes quærebamus te* (*Luc.* II,48). Non hic Judæorum, ut

1. Cela signifie qu'il est à peine nécessaire de faire remarquer qu'il s'agit du saint vieillard Siméon.

plerique argumentantur, non illudentium vox est. Evangelistæ patrem Joseph dicunt, patrem Maria confitetur.

J'interromps la citation pour élucider la phrase : *Non hic Judæorum, ut plerique argumentantur, non illudentium vox est.* Elle fait allusion à ces propos de Juifs hostiles : *Nonne hic est fabri filius ? Nonne hic est faber et fabri filius ?* Ceux qui les tenaient, considéraient sans doute Joseph comme le vrai père de Jésus. Toutefois aux incrédules qui en abusaient contre le dogme de Jésus conçu du Saint-Esprit, plusieurs, *plerique* [1], répondaient assez pauvrement : ce sont là paroles de Juifs et de gens moqueurs, elles ne signifient rien. - Mais ainsi interprétées, comme une moquerie que le vulgaire lui-même aurait sue dénuée de fondement, les paroles dont il s'agit ne prouvaient plus que Jésus passait généralement pour le propre fils de Joseph. Or, c'est le fait de cette persuasion que S. Jérôme voulait établir, pour montrer que Dieu avait pris soin de l'honneur de Marie. S. Jérôme veut donc dire : ce ne sont pas là propos de Juifs, de gens moqueurs,

1. *Plerique* a souvent ce sens dans la latinité de S. Jerôme et de ses contemporains. Voir H. Goelzer, *Latinité de S. Jerôme*, p. 264), dans la latinité plus récente et même déjà dans la latinité classique. Beaucoup connaissent par le bréviaire cette phrase de S. Grégoire : *Sunt namque plerique continentes, qui ab appetitu se exteriori custodiunt*, et ont en partage toutes les vertus. Ce n'est pas S. Grégoire qui aurait trouvé toutes les perfections réunies dans *la plupart* des chrétiens. D'ailleurs, immédiatement après, S. Grégoire compare ces chrétiens à d'autres, également *plerique*, dont la vertu est entachée de vaine gloire. Impossible que chacune des deux catégories forme le plus grand nombre.

comme quelques-uns raisonnent en réfutant l'objection que tirent les incrédules des paroles connues, proférées par les Juifs ; ce sont des propos de Marie et des Évangélistes, propos qui font connaître l'opinion générale concernant la paternité de Joseph. Reprenons la citation :

Non hic Judæorum, ut plerique argumentantur, non illudentium vox est. Evangelistæ patrem Joseph dicunt, patrem Maria confitetur. Non quod, ut superius indicavi, vere pater fuerit Salvatoris ; sed quod ad famam Mariæ conservandam, pater sit ab omnibus æstimatus, qui antequam moneretur ab angelo : *Joseph, fili David, ne timueris accipere Mariam conjugem tuam; quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est* (*Matth.* I, 20), cogitabat occulte dimittere eam. In tantum suum non esse, qui conceptus fuerat, confidebat.

Donc, les évangélistes, soit en leur propre nom, soit par la bouche de Marie, ont nommé Joseph père de Jésus, non pas que, *dans leur pensée*, il fût son vrai père, mais, comme S. Jérôme l'a indiqué plus haut, parce que le peuple le croyait ainsi.

En effet, S. Jérôme établit la situation réelle de Joseph vis-à-vis de Jésus par le témoignage des évangélistes. Il nous montre dans leurs écrits le correctif de l'opinion populaire à laquelle ils adaptent leur langage. Le correctif est même supposé par lui dans les mots *ut etiam evangelistæ opinionem vulgi* (sous-entendu *non suam*) *exprimentes, quæ vera historiæ lex est, patrem eum dixerint Salvatoris.* Nous suppléons à bon droit *non suam*, car, bien certainement,

S. Jérôme ne mettait pas les évangélistes dans le *vulgus*. Et comment les savait-il mieux instruits que la foule des contemporains de Jésus ? Sans aucun doute, comme nous-mêmes, par la lecture de l'Evangile.

Notre interprétation s'impose absolument, quand on considère l'intention de S. Jérôme dans le livre contre Helvidius. Si S. Jérôme a voulu signifier que les évangélistes, se rangeant à l'opinion du peuple, sans la contredire ou en supposer la fausseté connue de leurs lecteurs, désignaient S. Joseph comme le père de Jésus, Helvidius obtenait au delà de ses vœux : Jésus avait été conçu de Joseph. Toute polémique devenait inutile; il ne pouvait plus être question de la perpétuelle virginité de Marie.

Reste à interpréter les mots *quæ vera historiæ lex est*, avec les idées dont S. Jérôme avait la tête remplie en les dictant. En voici l'unique sens possible :

C'est une loi ou une convenance de l'histoire d'exprimer, ou plutôt de mettre en relief[1], *les opinions populaires.*

Nous retrouvons donc la maxime que l'auteur a formulée plus tard en marge de l'épisode d'Ananie.

S. Jérôme a raison. Ayant d'ailleurs sauvegardé la vérité, les évangélistes ont bien rendu

1. C'est le sens classique du mot *exprimere*. Nous n'avons aucune raison de croire que S. Jérôme l'ait employé dans le sens affaibli du français *exprimer*.

la situation en laissant à Joseph, soit d'instinct soit de propos délibéré, son titre de père, que tout le monde lui donnait selon les desseins de la Providence, soucieuse de l'honneur de Marie.

En lisant ces considérations de S. Jérôme sur la paternité putative de S. Joseph, on se demande à quoi elles tendent dans un livre destiné à prouver la perpétuelle virginité de Marie. S. Jérôme, qui a prévu la question, y répond dans la suite immédiate du passage cité, et termine par là son développement. Il reconnaît qu'il ne s'en est pas tenu rigoureusement à son sujet, et qu'il a cédé au désir d'éclairer ses lecteurs sur un point intéressant par lui-même. Il ajoute qu'en cela, il a néanmoins servi la cause qu'il défendait contre Helvidius :

Sed jam satis, docendi magis quam respondendi studio, disputatum est cur Joseph pater Domini, cur Maria appellata sit conjux. In quo et breviter continetur, cur fratres ejus quidam esse dicantur.

Ainsi, ce que S. Jérôme a exposé concernant la paternité de Joseph, prépare la solution de la difficulté tirée, contre la perpétuelle virginité de Marie, du nom de frères de Jésus, par lequel plusieurs sont désignés dans les livres du Nouveau Testament. S. Jérôme ne s'en explique davantage ni ici, ni plus loin en traitant la question des frères de Jésus. Mais on découvre facilement ce qu'il laisse à penser. Il insinue que si S. Joseph est dit père de Jésus par les évangélistes, qui pourtant lui dénient cette qualité au

sens propre, il ne faut pas, sans plus d'examen, regarder comme frères de Jésus au sens strict, ceux qui figurent sous ce nom dans l'Evangile.

S. Jérôme a nécessairement cette pensée, et il ne l'aurait pas, s'il était d'avis que l'Evangile donne à Joseph le titre de père de Jésus sans correctif.

La règle de S. Jérôme est d'un usage naturel. Les historiens catholiques du protestantisme parlent des *réformateurs*, au sens hérétique, sans qu'ils aient besoin de le rectifier par l'addition d'un *pseudo*, tout comme la Bible dit le prophète Ananie. Le ton de leurs ouvrages et leurs noms seuls font connaître suffisamment leur pensée réelle. Dans une histoire de Mahomet, des écrivains chrétiens lui donneront le titre de prophète, à la façon musulmane, comme par distraction, sans se compromettre en faveur de l'islamisme.

Même procédé dans les récits fictifs. Fénelon a loué Minerve à toutes les pages d'un assez gros livre, sans risque de passer pour païen.

Nous aurons à relever dans l'Ecriture d'autres applications de la maxime hiéronymienne, au grand désavantage de la théorie des apparences historiques.

Après tout, si, malgré notre persuasion contraire, les mots *quæ vera historiæ lex est*, étaient apocryphes, nous n'aurions ni moins bien ni moins utilement expliqué la manière dont S. Jérôme entend la relation des opinions vulgaires

dans l'Evangile. Les observations que nous ont suggérées les cinq mots, ne feraient pas non plus hors-d'œuvre, car elles s'appliquent également à la maxime identique dans le commentaire de l'histoire d'Ananie : *Historiæ veritas et ordo servatur, non juxta id quod erat, sed juxta id quod illo tempore putabatur.*

§ 7. — LE REFLET DES OPINIONS POPULAIRES DANS LE LANGAGE BIBLIQUE, D'APRÈS S. JÉRÔME LIMITES DANS LESQUELLES IL LE CIRCONSCRIT

Nous avons étudié les textes où S. Jérôme s'exprime sur ce sujet, sans nous borner aux passages allégués par la nouvelle exégèse, mais en y ajoutant des textes parallèles qu'elle a négligés. Maintenant, nous allons réunir le faisceau de ces témoignages, et en récapituler la vraie interprétation.

a) L'extrait du commentaire d'Ezéchiel, étudié au § 3 :

Nec quempiam moveat quod prophetæ appellantur (ceux qui prophétisent de leur propre mouvement, sans mission divine); *hanc enim habet sancta Scriptura consuetudinem, ut unumquemque vaticinationis suæ et sermonis prophetam nuncupet, sicut prophetæ appellantur Baal, et prophetæ idolorum, et prophetæ confusionis.*

Le sens est : il ne faut pas s'effaroucher de ce que les faux prophètes sont nommés simplement prophètes, car l'Ecriture en les caractérisant, formellement ou équivalemment, comme pro-

phètes de leurs propres inspirations, les met sur la même ligne que les prophètes des idoles.

b) L'extrait du commentaire de l'épître à Tite, étudié au § 4. Il est relatif au *proprius propheta* des Crétois, lequel, au jugement de S. Paul, a parfaitement caractérisé les vices de ses compatriotes.

S. Jérôme nous a dit à ce propos que S. Paul considérait Epiménide, ou bien comme un imposteur semblable aux faux prophètes de l'Ancien Testament, ou bien comme un de ces prophètes païens qui ont parfois prédit vrai. En même temps, S. Jérôme fait observer que S. Paul lui a emprunté une parole, une seule, l'estimant à bon droit vraie, et trouvant piquant de confondre les Crétois par le témoignage d'un des leurs : *Cretenses tantum mendaces vitio gentis increpavit, non ob illam opinionem qua sunt arguti a poetis, sed ob ingenitam mentiendi facilitatem, de proprio eos gentis auctore confutans.*

Donc, d'après S. Jérôme, pas d'erreur dont S. Paul aurait été le jouet et qu'il aurait communiquée à Tite et autres ; s'il a adopté une opinion populaire, il la savait vraie. Selon lui encore, au même endroit, S. Paul n'a pas plus favorisé l'erreur en citant en d'autres circonstances un mot de Ménandre et un mot d'Aratus ; il a prétendu dire la vérité et il l'a réellement dite.

c) L'extrait du livre dans lequel S. Jérôme

défend la virginité perpétuelle de Marie contre Helvidius, passage étudié au § 6. Le secret de la naissance de Jésus, dit-il, fut si bien gardé, *ut etiam evangelistæ opinionem vulgi exprimentes, quæ vera historiæ lex est, patrem eum* (Josephum) *dixerint Salvatoris.*

Cette phrase déroute, de prime abord, en dehors du contexte. Mais, tout en parlant de la sorte, S. Jérôme fait observer que les Evangélistes savaient à quoi s'en tenir sur la situation de Joseph, et qu'ils la révèlent formellement à leurs lecteurs. A son sens, l'expression des opinions populaires, présentées comme telles, est une convenance de l'histoire, parce qu'elles sont utiles à connaître. Il le démontre par plusieurs raisons pour le cas de Joseph réputé père véritable du Sauveur. D'ailleurs, en admettant seulement que les évangélistes n'étaient pas clairs sur le rôle de Joseph, S. Jérôme aurait accrédité une erreur plus pernicieuse que celle d'Helvidius, et formellement contredit sa propre thèse. Il s'en est bien gardé.

d) L'extrait du commentaire de S. Matthieu étudié au § 5. Il est relatif au mot de l'évangéliste, *contristatus est,* en parlant d'Hérode Antipas, quand la fille d'Hérodiade lui demanda la tête de S. Jean-Baptiste. S. Jérôme soutient qu'Hérode ne s'attrista pas réellement, mais que les assistants se l'imaginèrent sur l'air qu'il se donna. Nous avons fait observer que S. Jérôme

en juge ainsi par la situation telle que la décrit S. Matthieu, à qui sans doute il ne refuse ni la véracité ni la connaissance des sentiments d'Hérode. C'est d'après cela qu'il faut interpréter la remarque qu'il énonce à ce propos : *Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur.* Il ne veut pas dire que S. Matthieu se soit trompé et qu'il parle en conséquence. On s'en tiendra d'autant plus à cette explication, que S. Jérôme compare ce *contristatus est*, écho de l'opinion, à Joseph nommé père, alors qu'il ne l'était que de réputation. Nous savons en effet qu'en proposant le cas de Joseph, il défend assez les évangélistes du reproche d'erreur et de faux langage (§ 6).

c) Les deux énoncés synonymes dans le commentaire de Jérémie étudiés au § 2. Ils rendent compte de l'expression biblique *Prophète N.*, appliquée aux faux prophètes, comme l'extrait du commentaire d'Ézéchiel cité ci-dessus (division *a*).

S. Jérôme dit d'abord : toutes les fois que dans l'Écriture un imposteur est nommé simplement prophète, on ne saurait s'y tromper ; les Septante ont perdu leur temps en ajoutant alors *pseudo* à *propheta*, traduction littérale du texte hébreu : *Quasi non multa in Scripturis sanctis dicantur juxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas con-*

tinebat. A moins d'attribuer à S. Jérôme la contradiction la plus grossière dans un développement de quelques lignes, le sens est : l'Ecriture, dans ces cas, reflète l'opinion dans son langage, mais évidemment sans la partager.

Au même endroit et à propos du même faux prophète Ananie, S. Jérôme blâme de nouveau la précaution inutile des Septante, et reproduit la même pensée en d'autres termes : *Historiæ veritas et ordo servatur, sicut prædiximus, non juxta id quod erat, sed juxta id quod illo tempore putabatur*. Ce qui signifie : en disant *propheta*, manifestement au lieu de *pseudopropheta*, l'Ecriture reste dans la règle et la vérité de l'histoire, parce qu'elle accommode son langage à une opinion fausse, suffisamment caractérisée comme telle.

Tout le commentaire des chapitres XXVII et XXVIII de Jérémie, dont nous avons donné de nombreux extraits, impose cette interprétation.

Par ce rapprochement des expressions diverses dont S. Jérôme revêt son principe, et des applications qu'il en signale, on découvre la portée très étroite qu'il lui donne. Sa maxime signifie : dans le langage de la vraie histoire en général et de l'histoire biblique en particulier, les opinions populaires colorent certaines locutions, sans les pénétrer et sans en altérer la vérité, parce qu'elles s'y heurtent toujours à un *pseudo* ou à un *putatif* exprimé ou clairement sous-entendu.

Aux applications marquées par S. Jérôme, nous pouvons, sans crainte de nous tromper, en ajouter d'autres comme celles-ci : *Prudentia carnis mors est ; Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo ; Principes Aquilonis in sua fortitudine confusi ;* pour fausse prudence, fausse sagesse, faux sages, fausse puissance.

L'application la plus intéressante est le nom de *deus, dii*, désignant les faux dieux dans l'Ecriture absolument comme *prophète* s'y dit des imposteurs qui usurpaient ce titre. On nous répondra : tout indique que l'Ecriture n'attribue le nom de Dieu sans *pseudo* sous-entendu qu'au Dieu unique et véritable. Nous en sommes convaincu ; mais après tant de preuves, on doit aussi l'être que l'Ecriture ne nomme prophètes sans *pseudo* sous-entendu, que les hommes réellement inspirés de Dieu. Ceux qui soutiennent que selon S. Jérôme, l'Ecriture donne aux séducteurs comme Ananie le titre de prophètes, conformément à la fausse opinion de la foule et sans correctif, doivent admettre que, d'après le même Père, elle en fait autant pour les faux dieux. L'Ecriture parlerait suivant les apparences historiques des choses même de la religion ! Et S. Jérôme aurait professé cette doctrine monstrueuse. Il faudrait en dire autant de Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus ;* car on prétend avoir découvert dans ce document la théorie qui mène droit à cette fâcheuse conclusion.[1]

1. Voir notre chapitre I, § 2.

§ 8. CE QU'ON FAIT DIRE ET PENSER A S. JÉRÔME

Joseph, père putatif, est nommé père, comme Ananie et consorts, prophètes putatifs, sont nommés prophètes sans plus. Les deux cas sont identiques au jugement de S. Jérôme. Or, le cas d'Ananie inspire à Dom Sanders (p. 178) l'observation que voici : « Ce passage n'implique pas de la part de Jérôme la croyance à une erreur de l'auteur sacré. Car l'auteur s'est tout simplement conformé, dans sa narration, à l'opinion populaire pour ne point effaroucher ses lecteurs. » Dom Sanders écrit cela contre M. Poels. Il a aussi écrit (p. 163) : « S. Jérôme a donc cru (c'est incontestable) que les historiens sacrés ont raconté bien des faits tels que la tradition populaire les admettait, sans se préoccuper de leur authenticité. »

Le second énoncé de Dom Sanders ne déplaît pas à la Revue Biblique de Jérusalem (Octobre 1903, p. 636, 637). Mais elle dit en parlant du premier: Dom Sanders « opine cependant, contre M. Poels, que dans ce cas le saint docteur ne supposait pas une erreur matérielle dans l'esprit de l'écrivain sacré ». Et voilà qui est mal au jugement de la Revue Biblique, car elle ajoute : « Il est certain que S. Jérôme a fait son possible pour résoudre les difficultés proposées sans jamais accuser l'écrivain sacré d'erreur, mais il n'a pas dit non plus que l'écrivain qui relatait

une tradition populaire était mieux éclairé que les autres et les laissait volontairement dans l'erreur. »

Il ne se peut rien de plus erroné. Toutes les fois que S. Jérôme trouve le langage de la Bible conforme aux opinions fausses, ses explications nous y découvrent le correctif nécessaire. Et que ce correctif n'y manque jamais, il nous l'affirme de toute manière. S. Jérôme, dit encore la Revue Biblique, « s'est préoccupé surtout de défendre les apôtres et les disciples du Christ, auquel on attribuait une science suréminente ; quant aux autres cas, il les laisse volontiers sans les résoudre, ce qui était aussi une manière d'exprimer sa pensée ».

L'auteur de ces lignes admet avec Dom Sanders, comme doctrine de S. Jérôme, que les auteurs sacrés débitent des traditions populaires, sans se préoccuper de leur valeur. Or Dom Sanders s'imagine découvrir cela tout spécialement dans un passage de S. Jérôme où il s'agit seulement des apôtres et des évangélistes[1] ; et si l'on en croit l'écrivain de la Revue Biblique, S. Jérôme trouve encore plus d'apparences historiques dans l'Ancien Testament. On se figure ce que l'Ecriture serait avec tout cela dans l'idée de S. Jérôme. Mais nous renvoyons nos lecteurs à son Credo scripturaire, transcrit au commencement de ce chapitre (§ 1). Cette profession de foi

1. Nous l'étudions au chapitre suivant, §§ 3-6.

part du principe : *Pas d'erreur dans l'Ancien Testament*. Et nul moyen d'en atténuer la rigueur, car, ainsi que nous l'avons établi, elle insiste précisément sur la croyance due aux faits que la théorie des apparences historiques prétend éliminer.

L'écrivain de la Revue Biblique insinue clairement qu'au point de vue de la véracité, S. Jérôme distingue entre les deux Testaments. A cela S. Jérôme répond (t. XXIII, col. 1101) : *Præcipitur ut in utrumque instrumentum, tam vetus scilicet quam novum, pari veneratione credamus*. Cette maxime le guide toujours dans ses commentaires (Cf. le passage cité à la fin du § 11).

D'après le même écrivain, toute difficulté historique de la Bible dont S. Jérôme a négligé de donner la solution, on peut croire qu'il la regardait comme insoluble. C'est une assertion audacieuse qui repose sur les suppositions dont nous venons de démontrer la fausseté.

Au jugement de Dom Sanders, S. Jérôme ne croit pas que les écrivains bibliques soient la dupe des traditions ou des opinions erronées qu'ils enregistrent. La Revue Biblique répond : S. Jérôme n'a pas dit cela.

S. Jérôme pourtant nous l'a dit, et s'il ne l'avait pas dit, une question se poserait : l'a-t-il pensé ? S'il ne le pensait pas, s'il croyait les auteurs bibliques aussi peu instruits que la foule dont ils consignaient les erreurs, il devait admettre en conséquence que les mêmes auteurs, s'il

leur arrivait de dire la vérité, n'en avaient pas non plus le sentiment. En effet, qui a conscience certaine des vérités qu'il énonce, a par là même conscience de la fausseté ou de l'incertitude de ses autres discours. En dernière analyse, avec l'idée que lui prête la Revue Biblique, S. Jérôme devait regarder les auteurs inspirés comme des gens qui ne savaient jamais bien ce qu'ils disaient. A la vérité, beaucoup d'hommes et de femmes en sont là ; aussi ne leur reconnaît-on pas l'inspiration divine.

Evidemment, l'écrivain de la Revue Biblique rejette l'opinion de Dom Sanders, parce qu'elle fait mentir l'Ecriture ; et Dom Sanders rejette l'opinion du Dr Poels et de la Revue, parce qu'elle la fait errer. Tous ont raison, tous ont tort, aux yeux de S. Jérôme.

Au surplus, si S. Jérôme admet que l'Ecriture offre un mélange de vérités et d'erreurs si confus, que les auteurs inspirés (!!) ne s'y retrouvaient pas eux-mêmes, elle doit, à son sens, fourmiller de contradictions ; car le contraire serait le plus grand des miracles, et S. Jérôme, avec le sens critique dont la nouvelle école le gratifie, devait le comprendre mieux que tout autre. Or comment se fait-il que S. Jérôme, dans les passages cités par Dom Sanders pp. 187-189, et dans les passages cités ci-dessous, (§ 12, note finale, et ch. III, § 2), se refuse à admettre aucune contradiction dans la Bible ? Comment

se fait-il aussi que Paula et Eustochium, élèves dociles de S. Jérôme, qui écrivent sous ses yeux [1], ne reconnaissent (t. XXII, col. 486, 487) de désaccord ni dans l'ensemble de la Bible, ni dans aucun livre, ni dans aucun passage biblique ? Elles disent à Marcella, leur fille et sœur, qui croyait trouver une contradiction dans l'Apocalypse (XI,7-9): *Primum te scire volumus omnem sanctam Scripturam non posse sibi esse contrariam, et maxime unum adversum se non discrepare librum, et ut plus adjiciamus, eumdem ejusdemque libri locum.*

Oui, nous le répétons, sans miracle, tant d'opinions et de légendes fausses insérées dans la Bible en feraient le livre le plus incohérent. L'exégèse nouvelle doit prendre notre avis en sérieuse considération. En effet, ce n'est pas le nôtre seulement, mais encore celui de l'encyclique *Providentissimus Deus*, tant prônée par elle. Au jugement de Léon XIII, dont nous avons cité les paroles au ch. I, § 2, les SS. Pères se montrent absolument convaincus de la parfaite véracité de la Bible, par leur soin à la mettre toujours d'accord avec elle-même.

On nous répondra : nous assimilons les apparences historiques à l'expression des apparences sensibles qui ne dit rien (Voir le § suivant). Or, on peut parler mille et mille fois sans rien dire, et par conséquent sans se contredire jamais.

1. Voir Sanders, p. 32.

Mais nous répliquerons : outre que l'expression des apparences sensibles renferme assez de sens pour régler l'emploi de notre vie (Voir notre ch. I, §§ 5 et 6), il vous reste à démontrer que cette façon de mettre la Bible d'accord avec elle-même, a été à l'usage des SS. Pères, et spécialement de S. Jérôme. On n'y arrivera jamais.

Pour bien comprendre nos autres observations sur la notice consacrée par la Revue Biblique aux *Etudes sur S. Jérôme*, il faut en lire la première partie intégralement :

Dom Léon Sanders publie des *Etudes sur S. Jerôme*. Elles sont précédées d'une introduction sur sa vie avec un tableau chronologique de ses œuvres. Le champ de l'enquête est relativement restreint et borné à quelques questions plus spécialement agitées de notre temps, l'inspiration des livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques, la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, l'origénisme. S. Jérôme admettait comme tout le monde l'inspiration totale des Ecritures, mais *il était plus sensible que d'autres aux difficultés historiques*. Dom Sanders conclut : « Saint Jérôme a donc cru (c'est incontestable) que les historiens sacrés ont raconté bien des faits tels que la tradition populaire les admettait, sans se préoccuper de leur authenticité » (p. 163). Il opine cependant, contre M. Poels, que dans ce cas le saint docteur ne supposait pas une erreur matérielle dans l'esprit de l'écrivain sacré. Il est certain que S. Jérôme a fait son possible pour résoudre les difficultés proposées sans jamais accuser l'écrivain sacré d'erreur, mais il n'a pas dit non plus que l'écrivain qui relatait une tradition populaire était mieux éclairé que les autres et les laissait volontairement dans l'erreur. Il s'est préoccupé surtout de défendre les apôtres et les

disciples du Christ[1], auxquels on attribuait une science suréminente; *quant aux autres cas, il les laisse volontiers sans les résoudre, ce qui était aussi une manière d'exprimer sa pensée.*

Ainsi, à entendre l'auteur de la notice, S. Jérôme *était plus sensible que d'autres aux difficultés historiques ;* d'ailleurs, il serait le père de la théorie des apparences historiques. Or, celle-ci se fonde sur le principe qu'un historien ne lèse en aucune façon la vérité, quand il incorpore à ses récits des opinions ou légendes populaires fausses, sans signe d'intelligence aux lecteurs ; il reste suffisamment véridique, soit qu'il en use de la sorte sciemment (Sanders), soit qu'il le fasse à son insu (Poels). Mais si S. Jérôme avait professé pareille doctrine, il serait le moins sensible de tous les Pères aux difficultés historiques, et son opinion particulière, parfaitement absurde, ne signifierait rien comme argument traditionnel (point de vue auquel elle est invoquée), puisqu'elle s'effacerait devant le consentement unanime des autres Pères de l'Eglise.

La Revue Biblique justifie de tout point ce que nous avons dit en commençant (p. 3) de l'immense portée que la nouvelle école donne à son principe soi-disant hiéronymien. Quand S. Jérôme parle, nos modernistes l'interprètent à faux

1. Il n'a pas eu moins à cœur de défendre l'Ancien Testament. Beaucoup de témoignages déjà cités, et beaucoup d'autres que nous produirons dans la suite, en sont la preuve éclatante. Les passages mêmes sur lesquels on a bâti la théorie des apparences historiques, n'ont pas d'autre objet que de maintenir la véracité de l'un et l'autre Testament.

suivant leurs vues ; quand il ne parle pas, ils s'en prévalent de même, car qui ne dit rien consent !

§ 9. — SUITE DU MÊME SUJET

Il existe, pour le fond, une affinité très naturelle entre la notice citée et les pages 106-109 de la Méthode historique. Ces dernières ont en propre la malice, très douce, dont elles sont imprégnées. Certaines vues du R. P. Cornély S. J., y sont présentées avec tant d'art que cet exégète, pourtant assez timoré, devient un des patrons de la nouvelle école, par l'énoncé de principes dont il n'aurait pas saisi toute la portée. Il en résulte un effet assez réjouissant.

A l'endroit cité par la Méthode historique, le R. P. Cornély invoque deux témoignages de S. Jérôme, dont il propose, à son insu, une interprétation accommodatice. Le R. P. Lagrange ajoute, sans qu'il y paraisse trop, une nouvelle façon à la matière, et peut ainsi présenter la théorie des apparences historiques sous le couvert d'une orthodoxie reconnue.

Nous citons cette facétie à cause de l'usage qu'on y fait des textes de S. Jérôme, d'une parole de S. Augustin, et de la fameuse phrase de Léon XIII. Celle-ci, interprétée, cela va sans dire, dans le sens du R. P. Lagrange, sert d'introduction :

Le S. Père dit dans une toute petite phrase que le même critérium (le langage suivant les apparences) devait s'ap-

pliquer à l'histoire. Les principes avaient été exposés déjà avec une admirable précision par le R. P. Cornély, un des plus illustres exégètes de la Compagnie de Jésus. J'ai cité avec plaisir une page du P. Lacôme [1]; j'en éprouve plus encore à réciter ces belles règles de son Introduction [2] que je préférerais lire en latin pour ne pas en altérer la théologie savante. *Je ne vois pas ce qu'on peut désirer de plus en faveur des méthodes historiques*:

« Ce que S. Augustin enseigne des choses naturelles est aussi vrai quand il s'agit de l'histoire, *id eodem modo de historicis verum est* : l'Esprit-Saint qui parlait par les écrivains sacrés, n'a pas voulu enseigner aux hommes ces choses inutiles au salut.... [3]

« Sur ce point on a péché, et on pèche encore beaucoup, *haud parum*, parce que les exégètes, ne tenant pas assez compte de ce but et de ce caractère des Ecritures, les traitent à peu près comme si elles contenaient un abrégé d'histoire sacrée et profane qui nous eût été donné par Dieu. »

Le pointillé est du R. P. Lagrange. Il en aurait aussi fallu un à la fin de l'alinéa suivant. Mais ni le pointillé ni l'omission de pointillé ne tirent à conséquence.

Les mots latins soulignés dans le second alinéa sont du P. Cornély, et non de S. Augustin, comme pourrait le croire un lecteur distrait. S. Augustin a appliqué uniquement aux sciences de la nature [4], ce que le P. Cornély dit ici de l'histoire. Du reste ce dernier le fait dans une pensée

1. Page que nous avons reproduite en partie au ch. I, § 4, pp. 43, 44.
2. L'Introduction du P. Cornély, t. I, pp. 582-584.
3. Voir la note suivante.
4. S. Augustin, *In Gen. op. imperf.* 20. C'est la référence du R. P. Lagrange ; elle est fausse. Celle du P. Cornély : *In Gen. op. imperf.* 20 (Migne, 34,270), est vraie pour la parenthèse seulement. Le texte se lit dans

que n'aurait pas désavouée S. Augustin, et qui n'est pas celle de la Méthode historique. Malgré cela, en ce qui concerne l'histoire biblique, la parole de S. Augustin, puisqu'elle vise autre chose, n'est pas un témoignage de la tradition.

Jusqu'ici, le R. P. Cornély n'a rien dit qui ne se concilie avec la véracité biblique, entendue au sens le plus rigoureux.

Remarquez bien la parenthèse du R. P. Lagrange dans l'alinéa suivant, continuation de la page qu'il emprunte au P. Cornély :

« Il faut aussi que l'interprète prenne bien garde à la façon dont les faits historiques sont rapportés par les écrivains sacrés. En effet, au témoignage de S. Jérôme, « c'est l'usage de l'Ecriture que l'historien rapporte l'opinion commune, telle qu'on l'admettait généralement de son temps »; et encore : « on raconte beaucoup de choses dans les Ecritures sacrées selon l'opinion de ce temps auquel se rapportent les faits, et non selon ce qui était en réalité, *et non juxta quod rei veritas continebat.* » Cette observation du saint Docteur est très importante (je crois bien !) ; il nous avertit par là de ne pas presser les paroles des Ecritures *d'après l'état actuel des sciences*, mais de les expliquer d'après la pensée et l'intention des écrivains sacrés.

le traité *De Gen. ad. litteram*, II. 9,20. C'est un texte qui traîne partout, et à cause de cela, est exposé à être rapporté de vingtième main, avec fausse référence. A la p. 104, en citant l'encyclique *Providentissimus*, le R. P. Lagrange renvoie au même texte de S. Augustin, en transcrivant la référence exacte du document pontifical. Ici, il a copié simplement la partie inexacte de la référence du P. Cornély.

Voici la parole de S. Augustin avec le contexte : *Breviter dicendum est de figura cæli hoc scisse auctores nostros* bibliços, *quod veritas habet, sed Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista docere homines nulli saluti profutura.*

Ainsi, selon S. Augustin, les auteurs sacrés peuvent bien s'en tenir, dans leur langage, aux apparences physiques, mais ils n'en connaissent pas moins les réalités qu'elles cachent.

Que de difficultés n'auraient jamais été soulevées, si tous les interprètes avaient toujours eu sous les yeux cet avis de saint Jérôme ! »

Et qui prend assez garde à ces sages paroles du P. Cornely lui-même ?

Nous du moins, nous y avons assez pris garde. Nous n'avons pas davantage négligé la parenthèse approbative. Elle applaudit à des traductions nécessairement équivoques en dehors des contextes. De plus l'éloge final ratifie un commentaire inexact. En effet, le R. P. Cornély, ses références l'indiquent, cite les textes de S. Jérôme que nous avons étudiés plus haut, aux §§ 2 et 5, et dont nous avons expliqué les parallèles aux §§ 3, 6 et 7. Or S. Jérôme, en parlant des expressions *prophète Ananie*, *prophètes des idoles*, *prophètes de Baal*, de la tristesse d'Hérode le tétrarque, tristesse feinte d'après lui, du mot de Marie à l'enfant Jésus dans le temple, n'a pu penser à l'état des sciences au quatrième siècle et encore moins au dix-neuvième. En outre, selon S. Jérôme, les écrivains sacrés, aux endroits dans lesquels ils rapportent une fausse opinion, ou y conforment leur langage, n'adoptent pas celle-ci, et marquent clairement la réalité. C'est de la réalité, dont il constate l'expression en ces endroits, qu'il conclut que d'autres expressions, là même, sont conformes à l'opinion et non au fond des choses [1].

1. Le R.P. F. Prat, S.J., *La Bible et l'Histoire*, pp. 20-21, exprime une idée juste, mais a tort de la rapprocher de la maxime de S. Jérôme :

Bien différents sont les passages auxquels le R. P. Cornély applique son principe. Il cite : *Actes des Apôtres*, II, 5 : *Erant autem in Jerusalem... viri religiosi ex omni natione quæ sub cœlo est ;* — *Rom.*, I, 8 : *Fides vestra annuntiatur in universo mundo ;* — *III Reg.* IV, 34 : *Et veniebant de cunctis populis ad audiendam sapientiam Salomonis ;* — *Gen.* VII, 19 : *Et aquæ prævaluerunt nimis super terram ; opertique sunt omnes montes excelsi sub universo cœlo.*

En ces endroits, le R. P. Cornély prend les expressions : *tous les peuples*, *toute la terre*, etc., dans un sens relatif et non dans le sens d'universalité absolue, et cela conformément à l'opinion des temps respectifs. Il trouverait absurde, dit-il, qu'on objectât contre le premier

« Dès qu'il ne prétend pas faire œuvre de science, un auteur, serait-il inspiré, peut ranger, par exemple, les cétacés et les crustacés parmi les poissons, les planètes parmi les étoiles, les chauves-souris parmi les oiseaux, les singes parmi les bipèdes ou les quadrupèdes, le lièvre et le lapin parmi les ruminants, au grand scandale des naturalistes. Ce sont là des manières de parler populaires ; mais, en dehors des traités scientifiques, ce ne sont pas des erreurs. Il suffit que le langage reçu les autorise : le seul fait d'employer les classifications en vigueur ne nous constitue pas garants de leur valeur intrinsèque.

« C'est là, si je ne me trompe, ce qu'entendait S. Jérôme en faisant cette concession oratoire dont le lecteur, tout d'abord, ne laisse pas que d'être un peu surpris : *Quasi non multa, in Scripturis sanctis, juxta opinionem illius temporis, quo gesta, referuntur et non juxta quod rei veritas continebat.* »

Qu'on nous permette quelques observations.

Il n'y a pas l'ombre de concession oratoire dans la phrase de S. Jérôme ; elle est formulée à l'appui d'une critique du *pseudopropheta* des Septante. Elle énonce une vérité que S. Jérôme avait à cœur d'inculquer, puisqu'il y revient tant de fois. — Le mode d'expression ainsi défini n'est pas, selon lui, le propre exclusif du langage vulgaire ; il affirme au contraire par deux fois, et avec raison, que cet usage est de règle en histoire. — Les exemples

passage l'absence des Américains à Jérusalem le jour de la descente du Saint-Esprit.

Mais ces cas, y compris le quatrième, si on l'entend au sens du R. P. Cornély, diffèrent essentiellement de ceux de S. Jérôme. Dans les passages considérés par S. Jérôme, les écrivains se montrent plus instruits que l'opinion. Ici au contraire, les auteurs, comme les contemporains qui les lisent, connaissent imparfaitement la réalité. Néanmoins la véracité est sauve ; car les lecteurs entendaient les expressions dans le sens contemporain, sans se demander plus que les écrivains si, par exemple, il n'existait pas d'autres peuples que ceux alors connus dans leur milieu, mais en restant dans le vague quant à ce point et à l'étendue de la terre habitée. Au surplus, dans les trois premiers textes allégués par le R. P. Cornély, les mots qui rendent l'idée de totalité sont employés dans un sens indéfini. Cela arrive si souvent dans toutes les langues, qu'en beaucoup de cas, il faut accentuer les mots *tout* et ses synonymes, ou les renforcer par des déterminatifs, si on veut les faire entendre au sens rigoureux.

Si le R. P. Cornély a mal expliqué l'universalité du déluge telle que la Bible l'énonce, ce

---

qu'il en donne, et que nous avons reproduits, n'ont pas la moindre analogie avec le cétacé-poisson et le reste.

Le R. P. Prat déclare citer S. Jérôme d'après Migne, t. XXIV, col. 855. Mais, après *Scripturis sanctis*, il n'a pas remarqué *dicantur*, subjonctif appelé par *quasi*, et il a ponctué en conséquence. Voir le vrai texte § 2, p. 62.

que nous n'examinerons pas, sa règle ne sera pas applicable au verset indiqué, mais n'en deviendra ni moins claire ni moins pratique. Nous ne voulons pas dire qu'elle mènera à de grandes découvertes.

Reprenons les dernières paroles du P. Lagrange. Elles sont suivies de son exhortation à l'étude de S. Jérôme. Nous l'avons déjà reproduite [1], mais on ne saurait assez la répéter :

Et qui prend assez garde à ces sages paroles du P. Cornély lui-même? On aime mieux dire que S. Jérôme a excédé, qu'il n'avait pas coutume de peser ses mots, et on a exclu systématiquement de l'examen de la tradition le Père de la Vulgate, le grand scripturaire, celui de tous les anciens que les critiques modernes peuvent le moins se dispenser de lire.

Le conseil est bon, nous l'avons suivi ; et même nous l'avions prévenu de longtemps. Quant à la gronderie, nous en avons déjà fait la remarque [1], on peut douter qu'elle soit de saison. D'ailleurs, nous n'avons pas assez d'autorité pour nous y associer.

Le passage qui s'offre ensuite, dans le développement du R. P. Lagrange, nous paraît du plus beau comique :

Le P. Cornély donne un exemple (d'application de ses règles) : « Ce serait s'exposer, et l'Ecriture sainte avec, au ridicule, que de conclure du texte des *Actes* (II, 5): *il y avait à Jérusalem... des hommes religieux de toutes les nations qui sont sous le ciel*...qu'il y avait des Américains

1. Au § 2, p. 57, note.

à Jérusalem le jour de la Pentecôte. » Vraiment, mais ne serait-ce pas là un badinage mal sonnant ? je flaire quelque infiltration protestante en un lieu où elles n'auraient jamais dû pénétrer. Car enfin, les termes sont formels..... de *toutes* les nations qui sont sous le ciel..... et où irons-nous avec cette exégèse ? alors le déluge qui a inondé *toute* la terre, qui a noyé *tous* les hommes ? — Il n'en est pas effrayé, messieurs. Il conclut placidement : vous pourrez m'en citer bien d'autres ! *Innumera alia ejusmodi exempla afferri possunt* [1].

Aussitôt le R. P. Lagrange tire sa conclusion à lui, de son remaniement des observations empruntées au P. Cornély. Il conclut en mettant sur la même ligne que l'expression des apparences physiques, l'expression des apparences historiques, à laquelle les garants invoqués par lui, Léon XIII, S. Augustin, S. Jérôme, n'ont jamais songé :

Qu'est-ce à dire, si ce n'est que les récits historiques, ceux-mêmes qui ont pleinement le caractère de l'histoire, ne doivent pas être compris d'après la science de Dieu qui sait tout, mais d'apres l'horizon de l'homme, qui est borné, et que *quand l'écrivain sacré n'en sait pas plus que les autres, dût-il en conséquence employer une expression matériellement fausse, il se peut très bien que Dieu ne lui apprenne rien de plus.*

S. Augustin a été invoqué très mal à propos dans les préliminaires de cette conclusion, car, bien certainement, il la repousserait. En effet, même en matière d'astronomie, quand les auteurs sacrés parlent suivant les apparences, il juge que

1. Dans cet alinéa les pointillés n'indiquent pas des passages que nous aurions omis ; ils sont de l'auteur.

leur science atteint jusqu'aux réalités ! Les regarde-t-il donc comme plus bornés lorsqu'ils racontent l'histoire [1] ?

La conclusion ne plairait pas davantage à S. Jérôme. En effet, il admet seulement que les auteurs bibliques reflètent souvent des opinions fausses, mais avec leur couleur véritable.

La conclusion ne répond pas non plus aux cas du R.P. Cornély, dans lesquels, pratiquement, la Bible dit la vérité, car elle y énonce des indéfinis qui sont entendus de même par les lecteurs contemporains. Pour apprécier le langage biblique dans ces cas, nous devons nous dépouiller de nos idées actuelles ; il n'est matériellement faux que pour nous.

Ici, à la vérité, le R. P. Lagrange accentue très peu sa pensée. Mais il l'exprime une seconde fois, immédiatement après, en des termes qui commencent à en révéler l'incalculable portée.

Incalculable ! Le mot n'a rien d'exagéré ; il trouvera sa justification complète, palpable, au paragraphe suivant.

Voici donc sa conclusion dans la seconde forme :

Vous pouvez vous plonger à l'infini dans des arguments de convenance ; ce sont là des faits, des faits bibliques clairs, faciles à constater. *Il en résulte cette théorie que les écrivains sacrés parlent selon les apparences. Elle est traditionnelle.* Il n'y aura qu'à l'appliquer aux cas particuliers, selon les exigences de la critique, en distinguant

1. Voir le passage de S. Augustin cité p. 103, note 4.

entre les sciences naturelles et l'histoire. Application d'un *principe traditionnel* aux résultats du travail humain, c'est précisément en cela que consiste le progrès des sciences ecclésiastiques.

Le principe traditionnel, qui serait l'énoncé même de la théorie des apparences historiques, n'est garanti ni par S. Jérôme ni par S. Augustin, les seuls témoins de la tradition ancienne cités dans la démonstration. S. Augustin a témoigné d'autre chose, et dans un sens diamétralement opposé ; S. Jérôme a témoigné formellement du contraire.

§ 10. — UNE SOLUTION INSUFFISANTE. — LE BŒUF VOLANT

Nous sommes maintenant en état d'apprécier la réponse à la difficulté que se pose la Méthode historique, pp. 121, 122 :

Dans quelles limites est-il permis de rompre avec une tradition exégétique?

Lorsque je parlais de la nécessité où est toute exégèse catholique de respecter les dogmes chrétiens et spécialement de ne rien avancer qui mette en doute le dogme de l'inspiration, je suis sûr qu'une idée, la même, s'est présentée à l'esprit de tous. — Cela ne suffit pas, il faut encore s'en tenir à la tradition des saints Pères et respecter les opinions communément reçues.

Il est très rare que le consentement unanime des Pères constitue un lieu théologique isolé en matière d'exégèse. Ou bien les saints Pères parlent comme témoins de la foi et ils sont unanimes à lui rendre témoignage, et alors, de fait, nous sommes en présence d'un dogme ; ou ils parlent

comme docteurs privés. Alors ils sont les plus respectables des docteurs privés, après le Pape, même lorsqu'il ne parle pas *ex cathedra*, mais leur consentement unanime ne se rencontre pas aussi souvent que le disent ces auteurs qui allèguent sans cesse tous les Pères.

Ainsi, par son principe fondamental, qui fait parler l'Ecriture suivant les apparences historiques, la nouvelle exégèse, nous savons de quel droit, prétend ne pas se séparer de la tradition. Mais elle se demande ensuite si elle ne rompt pas avec elle dans les faits particuliers d'interprétation. Non, répond-on pour elle, car nous respectons le petit nombre de sens dogmatiques imposé par l'accord unanime des Pères et les définitions de l'Eglise.

La solution de la difficulté est purement illusoire.

En effet, toutes les interprétations propres à la nouvelle école reposent sur l'hypothèse des apparences historiques. Or, celle-ci part d'une notion de la véracité forgée depuis peu. C'est à tort qu'on a voulu tirer cette notion de S. Jérôme : il a énoncé un principe essentiellement différent, nous l'avons assez démontré ; et l'on n'a pas même découvert la notion en germe chez les autres Pères. Ainsi tout passage de l'Ecriture qui en recevra l'application, sera présenté comme n'étant vrai que d'une manière dont la tradition n'a pas eu la moindre idée. L'œuvre par excellence de la nouvelle exégèse consiste précisément à imprimer ce cachet, d'une façon ou d'une

autre, à une grande partie des textes bibliques.

Le dogme de la véracité des Ecritures, au sens vraiment traditionnel, s'accommode-t-il du fait *général* d'une semblable exégèse ? Jusqu'à présent, la réponse affirmative est dépourvue de garantie. Pas plus qu'à Léon XIII, on ne peut supposer aux Pères une notion de la véracité si paradoxale. Il faudrait des témoignages convaincants ; nous les attendrons.

La Méthode historique avait déjà répondu à la difficulté, suivant un autre principe (pp. 118, 119), par une explication des plus curieuses :

Dans notre tradition domestique dominicaine, on raconte que S. Thomas, sur l'invitation malicieuse d'un mauvais plaisant, sortit de sa cellule pour voir un bœuf qui volait. — Voyez donc, frère Thomas, un bœuf qui vole ! — Et le pauvre grand homme de répondre aux railleurs : « J'aime mieux croire qu'un bœuf vole que de supposer qu'un religieux puisse mentir. » Cela va loin. C'est *toute* l'exégèse littéraire *isolée*. On lâche immédiatement le gros mot :

— Je ne consentirai jamais à prêter des mensonges à l'Esprit-Saint.

Qui a parlé de mensonges ? Et cette facilité à admettre dans l'histoire, comme arrivé, ce que la métaphysique déclare possible, à cause du témoignage — de quelqu'un qui n'entendait pas affirmer en toute rigueur ! J'imagine difficilement qu'un Père Syrien se soit dérangé pour si peu. La souplesse de l'oriental et la gravité un peu naïve de l'occidental, c'est déjà l'exégèse de S. Chrysostome et celle de S. Augustin ; voyez la controverse sur le mensonge entre S. Augustin et S. Jérôme !

L'exégèse isolée n'est autre que l'exégèse ca-

tholique à partir du XIV^e^ siècle jusqu'au commencement du XIX^e^, si sévèrement jugée pp. 117 et 118 de la Méthode, à l'endroit transcrit dans nos préliminaires, p. 9. *Tout son fait* consisterait donc à prendre l'histoire biblique à la lettre, sans songer au bœuf volant, qui, à force d'invraisemblance, n'avait rien de mensonger. Or, comme l'exégèse en question a fouillé cent fois l'Ecriture d'un bout à l'autre, si tout son fait consiste à avoir négligé ce rapprochement, il faut que l'histoire biblique se prête en général à une si étrange assimilation !

A ce compte, comme garant de sa véracité, l'histoire sainte offrirait d'ordinaire son évidente fausseté. A force de mentir, elle ne mentirait jamais. Et quoi qu'on dise, il n'y a, sous ce rapport, aucune différence entre les deux Testaments, si tout le fait de cinq siècles d'exégèse tient à avoir ignoré ce genre de véracité.

A la différence des Pères latins, trop crédules, les Pères orientaux avaient, semble-t-il, assez bien saisi ce caractère des faits bibliques. Mais s'il en est ainsi, leur exégèse, comme on nous l'affirme, doit s'en ressentir, et rien n'eût été plus facile, et plus utile à la cause, que de produire leurs témoigages. Il le fallait même absolument pour nous convaincre, nous, encore étonné de l'abus des textes de Léon XIII, de S. Jérôme, de S. Augustin, de S. Thomas, du P. Cornély, dans la Méthode historique, et mis

par elle, si nous en avions eu besoin, en défiance contre ceux qui allèguent trop facilement l'autorité des Pères sans document à l'appui.

Les Pères syriens faisant bon marché des faits de l'histoire sainte, voilà une thèse absolument neuve, et aussi fausse que le bœuf volant. En effet, il n'y a rien de mieux connu, ni de mieux établi, que le caractère de l'école gréco-syrienne, illustrée par S. Jean Chrysostome et Théodoret. Elle a réagi de toutes ses forces contre Origène et ses partisans ; elle a maintenu contre eux le sens littéral (ce que reconnaît la Méthode historique, p. 115), et la parfaite historicité des faits bibliques, sans jamais en atténuer la portée au moyen de quelque théorie des apparences historiques ou des citations implicites, ni de l'exégèse violente qui réduit les miracles aux proportions de faits naturels [1]. Quant à

1. Le Dr Poels a cherché dans S. Jean Chrysostome, comme chez les autres Pères, des passages favorables à ses idées sur la véracité biblique. Il y a trouvé en tout cette phrase, qu'il cite (p. 109) dans la traduction latine (P. G. t. LXXII, col. 248) : *Paulum multa ex communi auditionum sensu proferre neque ubique philosophari.*

Pour le Dr Poels, ces mots reviennent au fameux principe de S. Jérôme, qu'il a interprété (pp. 98, 99) suivant le contresens relevé par nous dans les paragraphes précédents.

Voyons donc le contexte de S. Jean Chrysostome.

Dans son épître aux Philippiens, S. Paul déclare (I, 23, 24) qu'abstraction faite de l'intérêt des fidèles, il voudrait mourir pour être avec le Christ ; plus loin (II, 27), il se réjouit de la guérison d'Epaphrodite, y reconnaissant un effet de la miséricorde divine, tant pour Epaphrodite que pour lui-même. N'y a-t-il pas contradiction et, par conséquent, fausseté au moins partielle ?

S. Jean Chrysostome résout la difficulté, ce qu'il ne ferait pas, s'il était si accommodant sur le chapitre de la véracité biblique. Il attribue à S. Paul la pensée qu'Epaphrodite, dont le salut était d'ailleurs assuré, amasserait de nouveaux mérites durant le répit qui lui était accordé. Il énonce alors la considération notée par M. Poels, ajoutant que S. Paul, en parlant

S. Ephrem, du plus pur sang syrien, il a une foi entière dans les mêmes faits, et, nous le disons à regret, trop de confiance dans les légendes juives qui prétendent en combler les vides.

En ce sujet, la Méthode historique range S. Jérôme du côté des Pères syriens. Et S. Jérôme y est en effet, en ce sens qu'il tient comme eux à la parfaite historicité des faits bibliques, et qu'il ne la défendit jamais aussi vigoureusement que dans sa campagne contre Jean de Jérusalem, où il combattit à côté de S. Epiphane, un Père syrien (Voir ch. V, § 7).

§ 11. UNE PHRASE DE S. AUGUSTIN. — ACCORD DE S. AUGUSTIN ET DE S. JÉRÔME

Pour faire le vide dans l'Ancien Testament, on s'autorise aussi d'une phrase de S. Augustin qui se rapporte à l'Exode, XX, 19. On l'a mal interprétée. Elle suppose au contraire l'Ancien Testament très riche de doctrine pour les chré-

---

comme il le fait, montre le prix qu'il attache à la conservation d'Epaphrodite. « D'ailleurs, dit-il, à part cela, la vie est aussi un bien. » Il trouve donc légitime et parfaitement conciliable avec des vues plus hautes, le sentiment purement humain qu'aurait exprimé S. Paul.

Qu'y a-t-il à tirer de là en faveur des apparences historiques et des théories équivalentes ? Rien.

Au surplus, puisqu'on fait tant de cas de S. Jérôme, on aurait dû se souvenir de ce qu'il écrit t. XXII, col. 457 au sujet de ces antinomies apparentes. Il y voit, non pas contradiction, mais diversité : *Cum videatur Scriptura inter se esse contraria, utrumque verum est, cum diversum sit.* « Quoique dans chacun des exemples qu'il vient de rapporter, l'Écriture semble se contredire, les deux choses sont vraies, encore que diverses. »

C'est précisément ce que S. Jean Chrysostome établit pour les deux passages de la lettre aux Philippiens.

tiens. Nous en retrouverons l'équivalent dans S. Jérôme.

Voici, avec son contexte, la phrase de S. Augustin (t. XXXIV, col. 623) :

Loquere tu nobis, et non loquatur ad nos Deus, nequando moriamur. Multum et solide significatur ad Vetus Testamentum timorem potius pertinere, sicut ad Novum dilectionem ; QUAMQUAM ET IN VETERE NOVUM LATEAT, ET IN NOVO VETUS PATEAT.

L'œil fixé sur ce passage, le R. P. Lagrange (pp. 51, 52) écrit, contre un théologien qui découvre dans l'Ancien Testament l'expression de la filiation divine, naturelle, de Jésus-Christ :

Il est entre l'Ancien et le Nouveau Testament une distinction fondamentale Dans le Nouveau Testament, avons-nous dit, le dogme est arrivé à son état définitif. Sans doute il peut se développer encore, mais aucune révélation nouvelle n'est venue depuis les Apôtres ajouter rien d'essentiel au thème Rédempteur. Et ce dépôt étant complet est confié à une autorité doctrinale, car, sans une hiérarchie, un dogme un peu riche ne peut se maintenir intact. Tout au contraire, dans l'Ancien Testament le dogme évoluait dans ses éléments essentiels. Sans doute, là aussi il y avait une base, la révélation de l'existence de Dieu, élément stable de tout progrès ultérieur ; il faut y ajouter encore la croyance, transmise ou révélée, à une chute originelle qui marquait le besoin pressant qu'avait l'homme du secours de Dieu. Mais *il fallait bâtir sur ce fondement tout un édifice.* Les pieux auteurs qui aiment à trouver dans l'Ancien Testament tout le Nouveau [1] aiment à s'appuyer sur une parole profonde et brève de S. Augustin : l'Ancien Testament est clair dans le Nouveau.

1. Quelqu'un a-t-il jamais affirmé cela dans le sens rigoureux ?

Mais ils ne prennent pas assez garde que le saint docteur a ajouté que le Nouveau était caché dans l'Ancien. (*Quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat*). Ce que Dieu cache est bien caché.

La phrase soulignée dans le texte français paraît équivoque. S'agit-il de l'édifice bâti par les prophètes et les auteurs inspirés de l'ancienne Loi, ou de l'édifice construit par les pieux auteurs mentionnés immédiatement après ? Ces derniers ont tout l'Ancien Testament à leur disposition. Quoi qu'il en soit, l'écrivain, on le verra de plus en plus, réduit au minimum la portée doctrinale de l'Ancien Testament.

On peut bien dire du trait final : *telum imbelle, sine ictu*. Il n'atteint pas les pieux auteurs, auxquels on le décoche immédiatement après avoir dit qu'ils cherchent le Nouveau Testament dans l'Ancien à la lumière du Nouveau, évidemment faite pour eux. Car que révèle cette lumière ? Précisément ce qui était caché dans l'Ancien Testament ; sans cela *Vetus Testamentum nondum pateret*. Et qu'est-ce qui était caché dans l'Ancien Testament ? Le Nouveau. Nos pieux auteurs ont donc chance de l'y voir, du moins si l'on s'en rapporte à S. Augustin, car, il va nous le dire dans un instant, c'est la piété qui l'y fait découvrir, et il s'agit ici de la pensée du grand Docteur.

Dans la parole citée, S. Augustin résume, avec un rare bonheur d'expression, une doctrine de S. Paul (*II Cor.*, III). Celle-ci en fournira donc la meilleure explication.

Sans la foi au Christ, dit S. Paul, sans le regard fixé sur le Christ, qui est l'aboutissant d'un régime provisoire, *τέλος τοῦ καταργουμένου* [1], on ne comprend rien à celui-ci. Les Juifs incrédules entendent la lecture de l'Ancien Testament avec un voile sur les yeux; mais s'ils viennent au Christ, le voile tombera, c'est-à-dire qu'ils comprendront l'Ancien Testament et verront que le Christ en est le terme. Car l'Esprit, qui vivifie tandis que la lettre tue, c'est le Seigneur, c'est Jésus, *ὁ δὲ Κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.*

N'est-ce pas dire : grâce au Christ manifesté, nous le découvrons sous la lettre de l'Ancien Testament, comme sous le voile qui le cachait ? N'est-ce pas cette pensée que S. Augustin a rendue ? Les lettres de S. Paul n'en sont-elles pas le perpétuel développement ?

Au contraire, dans l'interprétation de la Méthode historique, personne, maintenant même, ne peut découvrir le Nouveau Testament dans l'Ancien. En effet, ce que Dieu cache, dit-elle, est bien caché, c'est-à-dire sans doute que le Nouveau Testament ne saurait en aucune façon se découvrir dans l'Ancien. Celui-ci reste donc toujours fermé, *non patet in Novo ;* car, comme nous l'avons dit, l'observation s'adresse aux pieux auteurs, sous le régime du Nouveau Tes-

1. Dans la Vulgate, *in faciem ejus quod evacuatur.* Il est reconnu que *faciem* est ici une très vieille faute de copiste, et qu'il faut lire *finem,* traduction de *τέλος.*

tament. L'explication qu'on nous propose des mots *Novum in Vetere latet* tend à supprimer la parole profonde et brève : *Vetus in Novo patet.* C'est en vain : ce que Dieu éclaire est bien éclairé.

Notre critique dit excellemment (p. 50) qu'on méconnaît trop souvent le sens des textes, faute de les replacer dans leur terrain historique. Par conséquent, bien que nous l'ayons déjà commentée avec l'aide de S. Paul, nous allons aussi considérer la parole, vraiment profonde et brève, de S. Augustin dans les œuvres de son auteur, car c'est bien un peu son terrain naturel. Il en résultera encore qu'elle a été mal comprise, même en ce qui concerne les fidèles de l'Ancien Testament.

Au jugement de S. Augustin, le Nouveau Testament perçait déjà dans l'Ancien aux yeux d'une élite de Juifs fidèles, et non seulement des prophètes qui l'annonçaient (t. XXXVI, col. 914) :

Illo ergo tempore, populo primo venienti ex semine Abrahæ carnaliter, — nam et populus secundus, pertinens ad Novum Testamentum, ad semen Abrahæ pertinet, sed jam spiritualiter, — illi ergo populo primo adhuc carnali, ubi pauci prophetæ intelligebant et quid desideraretur a Deo et quando haberet publice prædicari (*à quelle époque cela serait prêché ouvertement à tous*), prænuntiaverunt futura hæc tempora et adventum Domini nostri Jesu Christi. Et quemadmodum Christus ipse secundum carnem nasciturus, in radice erat occultus in semine patriarcharum, et quodam tempore revelandus tamquam fructu apparente, sicut scriptum est : *Floruit virga de radice Jesse*, sic etiam ipsum Novum Testa-

mentum, quod in Christo est, prioribus illis temporibus occultum erat, solis prophetis cognitum et paucissimis piis, non ex manifestatione præsentium, sed ex revelatione futurorum.

Selon S. Augustin donc, si les prophètes prédisaient le Christ et le Nouveau Testament à mots couverts, ils n'en connaissaient pas moins la vérité ; leurs paroles, bien qu'obscures pour la foule, ne l'étaient pas pour eux-mêmes ni pour les plus éclairés ; elles doivent s'harmoniser parfaitement avec les faits et les doctrines du Nouveau Testament, qu'ils avaient présents à l'esprit dans leur prédication. Les deux Testaments forment un tout parfaitement homogène. En les joignant, dit encore S. Augustin, (t. XLII, col. 240, 241), *non pannum novum vestimento veteri assuimus*[1] ; *sed erudimur in regno cœlorum, ad similitudinem illius patris familias quem commemorat Dominus, proferentem de thesauro suo nova et vetera.*

S. Augustin développe en outre cette pensée qu'avant l'incarnation, les élus, gentils aussi bien que juifs, ont eu la foi au Christ, et que la connaissance du Christ n'a manqué à personne qui méritât d'en être favorisé (t. XXXIII, col. 376) :

1. C'est exclure toute divergence entre les deux Testaments et entre leurs parties, et supposer l'Ancien Testament lui-même parfaitement homogène. Par conséquent, si l'idée de Dieu, par exemple, est moins parfaite dans les anciens écrits, il faut néanmoins qu'elle s'accorde avec celle des livres plus récents. — Cette remarque trouve son application à la fin de ce paragraphe.

Ab initio generis humani, alias occultius, alias evidentius, sicut congruere temporibus divinitus visum est, nec prophetari (Christus) destitit, nec qui in eum crederent defuerunt ab Adam usque ad Moysen, et in ipso populo Israel, quæ speciali quodam mysterio gens prophetica fuit, et in aliis gentibus, antequam venisset in carne. Cum enim nonnulli commemorantur in sacris hebraicis Libris jam ex tempore Abrahæ, nec de stirpe carnis ejus, nec ex populo Israel, nec ex adventitia societate in populo Israel [1], qui tamen hujus sacramenti participes fuerunt, cur non credamus etiam in cæteris hac atque illac gentibus, alias alios fuisse, quamvis eos commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus? Ita salus religionis hujus, per quam solam veram salus vera veraciterque promittitur, nulli unquam defuit qui dignus fuit, et cui defuit, dignus non fuit.

C'est dire qu'avant Jésus-Christ, Dieu ne cachait pas le tout du Testament futur. Ceux qui n'en voyaient rien s'étaient eux-mêmes privés de la lumière ; chacun, moyennant bonne volonté, en voyait assez pour son salut ; personne ne se sauvait sans la foi en Jésus-Christ prédit. Et un certain nombre d'hommes du moins se sauvaient, juifs et autres.

A propos du Nouveau Testament caché dans l'Ancien, la Méthode historique (p. 50) fait une comparaison qui nous intéresse fort, parce que nous en avons déjà vu l'équivalent littéral, mais avec une différence essentielle pour le fond, chez S. Augustin.

1. Ni du nombre des étrangers admis dans la société d'Israel.

Comparons, dit-elle, le dogme au gland du chêne, c'est la comparaison classique. Un savant montre le gland au sauvage qui le voit pour la première fois [1]. Mon ami, dit le savant, reconnaissez-vous que ce gland a des feuilles ! Stupeur de l'ignorant. Vous le niez, n'est-ce pas ? Eh bien, vous avez tort, parce qu'un jour il en aura ! C'est le raisonnement qu'on nous propose de faire. Sans doute, pour définir le gland de chêne, nous ne pouvons renoncer à ce que nous apprenons de la suite des faits, qu'il a en puissance des branches et des feuilles, mais pour le moment, il n'a ni branches ni feuilles. De même lorsque nous pesons les termes de l'Ancien Testament relatifs au Fils de Dieu, *nous n'avons plus le droit de nier qu'ils s'appliquaient à une personne qui est le Fils naturel de Dieu*, mais alors on pouvait nier nettement que les termes eussent eux-mêmes cette portée, comme ils étaient dans leur terrain historique. Et ce qui intéresse l'histoire, c'est précisément l'effet que ces termes devaient produire.

D'après cela, à la lumière du Nouveau Testament, nous voyons que l'Ancien a parlé de Jésus-Christ. Quelle idée pouvons-nous y prendre de Jésus-Christ, à l'aide du même flambeau ? A cette question, nous regrettons de ne pas trouver réponse suffisante dans la Méthode historique, car c'est tout juste à cette question qu'il fallait répondre, pour rassurer les âmes simples sur les tendances de la nouvelle exégèse.

Il est sans doute permis d'étudier l'Ancien Testament en faisant abstraction du Nouveau, selon le point de vue indiqué à la fin de la cita-

1. Curieux, l'habitat naturel du sauvage étant la forêt.

tion. Mais alors le mot de S. Augustin (*Quamquam et in Vetere Novum lateat et in Novo Vetus pateat*) n'a pas d'application. Car il procède du point de vue opposé, qui est également celui des adversaires auxquels le R. P. Lagrange veut répondre. Voilà pourquoi il a nécessairement mal interprété cette parole. Au reste, peu s'en faut qu'il ne condamne absolument le point de vue de ses adversaires, qui peuvent cependant s'autoriser même de S. Paul [1].

Revenons maintenant à la comparaison de S. Augustin (t. XXXVI, col. 914). Il considère l'Ancien Testament alors que David avait déjà composé ses psaumes :

Erat enim David rex Israel, filius Jesse, tempore quodam Veteris Testamenti ; quo tempore Novum Testamentum occultatum ibi (in Vetere) erat, tamquam fructus in radice. Si enim quæras fructum in radice, non invenies ; nec tamen invenies in ramis fructum, nisi qui de radice processerit.

Jusqu'ici, c'est la même comparaison que chez le R. P. Legrange ; les fruits à la place des feuilles, cela importe peu. Mais une différence essentielle apparaît aussitôt chez S. Augustin. Car à sa comparaison, fait suite immédiate le premier des deux autres passages que nous venons de citer. Or là, S. Augustin dit clairement que le Nouveau Testament, quoique caché dans l'Ancien aux yeux des Juifs charnels, ne

1. Voir la note suivante.

l'était ni pour ceux qui le prédisaient, ni pour les justes qui les écoutaient.

Il fallait tenir compte de ces explications de S. Augustin et de maint autre passage parallèle, si l'on voulait bien comprendre en quel sens il a affirmé que le Nouveau Testament était caché dans l'Ancien.

Les pieux auteurs blâmés pour avoir trop demandé à l'Ancien Testament, auront savouré nos citations de S. Augustin. Outre qu'elles confirment leurs vues, elles les séparent eux-mêmes du troupeau des Juifs charnels, et les rangent du côté des saintes âmes qui ont soupiré pour la venue de Notre-Seigneur.

Adversaire décidé de la nouvelle école autant que S. Augustin, S. Jérôme (t. XXIV, col. 18, 19) considère le livre d'Isaïe comme un Evangile anticipé. Il ne saurait le commenter brièvement, *cum universa Domini sacramenta contineat, et tam natus de Virgine Emmanuel quam illustrium patrator operum atque signorum, mortuus ac sepultus, et resurgens ab inferis, et Salvator universarum gentium prædicetur*[1]. Inutile,

1. Nous lisons dans la Méthode historique (pp. 54, 55) :

« En vérité, si on ne craignait de s'échauffer trop, on dirait volontiers comme S. Paul à ses chers Galates : le Christ est-il donc mort en vain ?

» En effet, sans s'en apercevoir, à force d'exagérer l'importance doctrinale de l'Ancien Testament *par rapport à nous*, la perfection de la foi des Juifs, l'étendue de leurs vues sur la Trinité et l'*Incarnation*, on tombe précisément dans l'écueil que l'on veut éviter, de l'évolution naturelle. »

J'ai noté ces lignes, pour m'en servir quand j'écrirai contre S. Jérôme.

d'après lui, de lire Isaïe sans la foi au Christ. C'est un livre scellé pour les gentils, pour les les pharisiens. Et pourquoi ? *Quoniam non receperunt eum quem signavit Pater, qui habet clavem David, qui aperit et nemo claudit, qui claudit et nemo aperit* (*Apocalypse*, III, 27). C'est-à-dire que Jésus-Christ fait voir, ou empêche de voir, le Nouveau Testament dans l'Ancien, selon son bon plaisir. Ceci encore a été écrit pour l'encouragement de nos pieux auteurs.

S. Jérôme abonde dans le même sens. Comme Jésus-Christ, les Apôtres et les évangélistes, comme en général les Pères de l'Eglise, qui rapprochent sans cesse les livres de l'ancienne Loi de ceux de la nouvelle, S. Jérôme estime que l'Ancien Testament rend au Nouveau ce

Elles portent aussi un coup droit à S. Paul, qui attribue une foi si robuste et si *éclairée* aux patriarches et aux autres justes de l'Ancien Testament, et dont s'inspire S. Augustin dans les passages cités. Voir spécialement l'épître aux Romains, ch. IV, 16-21, et l'épître aux Hébreux, ch. XI, 13-15.

Et dans l'épître aux Galates que fait S. Paul ? Aux chapitres III et IV, il explique, suivant son habitude, l'Ancien Testament par les choses du Nouveau et réciproquement, sans dommage pour le Christ, qui est dans l'un et dans l'autre.

Le R. P. Lagrange adresse donc mal le mot de S. Paul, car si les destinataires découvrent le Christ dans l'Ancien Testament, S. Paul aide précisément les Galates à l'y trouver de même, le Nouveau n'ayant qu'à y gagner ! Nous n'avions jamais vu pareille accommodation.

A s'en rapporter à S. Paul, on ne saurait exagérer l'importance des anciennes Ecritures au point de vue chrétien ; elles restent après Jésus-Christ, et à cause de lui, un puissant instrument de salut. On sait comment il s'en exprime dans une célèbre exhortation à Timothée. Là, il a en vue l'Eglise dirigeante. Dans l'épître aux Romains, il écrit, s'adressant à tous les fidèles :

Quæcumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam, et consolationem Scripturarum, spem habeamus.

Encore un patron qu'on veut donner à la nouvelle école et qui témoigne contre elle.

qu'il lui emprunte, et qu'à son tour, il contribue à l'éclaircir. Et cela ne doit pas étonner, si Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre, et si les deux Testaments se fondent dans une seule œuvre. S. Jérôme dit donc, en parlant de ceux qui rabaissent l'Ancien Testament *par rapport aux chrétiens* (t. XXVI, col. 481, 482) [1] :

Quibus breviter respondendum est,temporibus præteritis tacitum Christi fuisse mysterium, *non apud eos qui illud futurum pollicebantur*, sed apud universas gentes quibus postea manifestatum est. Et pariter annotandum quod sacramentum fidei nostræ, nisi per Scripturas propheticas et adventum Christi, non valeat revelari. Sciant igitur qui prophetas non intelligunt nec scire desiderant, asserentes se tantum Evangelio esse contentos, Christi nescire mysterium quod temporibus æternis gentibus cunctis fuerit ignoratum.

On le voit, au jugement de S. Jérôme, sans l'Ancien Testament, on ne connaît qu'imparfaitement le mystère du Christ. Pour lui, ce n'est donc pas assez de dire qu'à l'aide du Nouveau Testament, on découvre dans l'Ancien des indications vagues relatives au Christ et qu'on doit les croire véridiques. Il offre l'Ancien Testament à l'exégète chrétien comme une mine abondante à exploiter.

Selon les vues de la Méthode historique, au contraire, on n'en tirera jamais grand'chose au point de vue du christianisme. En effet, l'Ancien Testament cacherait si bien le Nouveau, que

1. Voir la note précédente.

celui-ci ne s'y verrait pas du tout: « Ce que Dieu cache est bien caché. » Cela est dit spécialement pour nos pieux auteurs, qui sont néanmoins les plus éclairés de tous, à en croire S. Jérôme et S. Augustin. Ensuite, comme nous l'établirons, la Méthode historique regarde l'interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau comme une exégèse accommodatice, artificielle, illogique, sans lien véritable avec le fond des choses. De la sorte, on reste toujours devant l'Ancien Testament comme le sauvage devant le gland. Le Nouveau Testament aura beau nous dire : l'arbre et le fruit y sont, vous devez le croire ; de nos yeux, nous ne les y verrons jamais. Les Pères de l'Eglise ne nous aideront pas davantage. Leur exégèse ne peut être supérieure à celle du Nouveau Testament, dont elle dérive.

S. Augustin et S. Jérôme admettent sans doute un progrès dans la doctrine de l'Ancien Testament. Cependant, jamais, pensons-nous, ils n'auraient écrit que *le dogme y évoluait dans ses éléments essentiels*. En effet, au sens naturel des termes, cela signifie qu'un élément essentiel en chassait ou en altérait un autre, et implique quelque fausseté dans la théologie de l'Ancien Testament. Le vice tiendrait à l'inspiration divine, à laquelle on ne laisse plus rien, si elle ne garantit pas la leçon religieuse et morale.

Autre chose serait d'affirmer que la doctrine

allait s'enrichissant par l'accession d'éléments nouveaux, parfaitement homogènes comme les pièces d'une même étoffe, suivant l'expression de S. Augustin. Mais, prise en elle-même, la formule du R. P. Lagrange semble ne pas rendre ce sens. Nous voudrions croire néanmoins qu'elle le comporte dans la pensée de l'auteur. Mais alors il aurait demandé chose accordée d'avance. Au surplus, le sens qu'il attache à la formule, et ce n'est pas le second, se manifeste par les pages 208 et 209 de la Méthode historique, lesquelles nous occuperont au chapitre V, §§ 1, 2.

On peut déjà pressentir sa pensée par la conclusion qu'il tire (p. 52) du passage cité au commencement de ce paragraphe :

> *Il demeure* entre les deux (Testaments) cette différence essentielle que le Nouveau Testament contient l'écho de la religion chrétienne qui est la nôtre, tandis que *l'Ancien relate les étapes successives qu'ont parcourues les Juifs pour arriver au monothéisme transcendant du temps de Jésus.*

Voilà ce qui *demeure,* selon S. Augustin interprété par le R. P. Lagrange : une conclusion qui lui permet de faire évoluer à son gré l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament.

Et comme tout cela est arbitraire et contradictoire !

On s'appuie sur une parole de S. Augustin et on néglige le commentaire qu'il en a donné, notamment sa distinction capitale entre la doctrine

des maîtres de l'Ancien Testament et les progrès très lents de leurs disciples pris en masse.

Et si S. Augustin a dit, comme on le prétend, et qu'on admette avec lui, que Dieu continue à tenir sous le boisseau la doctrine de l'Ancien Testament, comment y découvrir les évolutions successives de la notion de Dieu jusqu'à cette brillante lumière du monothéisme transcendant des Juifs contemporains de Jésus ? Ce que Dieu cache n'est-il pas bien caché ?

§ 12. S. GRÉGOIRE DE NYSSE ET LA THÉORIE DES APPARENCES HISTORIQUES

Nous intercalons ici, notre travail se trouvant d'ailleurs achevé, un paragraphe sur S. Grégoire de Nysse, dont l'autorité a été invoquée dans les tout derniers jours, et pour la première fois, semble-t-il, en faveur de la théorie des apparences historiques.

On lit au Bulletin de la Revue Biblique, janvier 1904, p. 134, cette notice, visiblement destinée à corroborer les vues développées dans la Méthode historique :

L'éditeur principal des textes patristiques de Cambridge a confié à M. J.-H. Srawley le discours catéchétique de saint Grégoire de Nysse*. Les théories exégétiques du saint Docteur sont notées dans l'introduction ; il était franchement partisan de l'allégorie. Au ch. XXXII, ce sens plus profond n'empêche pas et même suppose l'objectivité du sens littéral. Il n'en est pas de même au ch. VIII où la réalité des tuniques de peau (Gen. III, 21)

est nettement mise de côté. Pour Grégoire, il n'y a pas là d'histoire, mais l'apparence de l'histoire n'est que le voile d'un enseignement plus relevé : *τὸ δὲ τοιοῦτον δόγμα ἱστορικώτερον μὲν καὶ ὡς αἰνίγματον ὁ Μωσῆς ἡμῖν ἐκτίθεται.* Qu'on ne se plaigne pas qu'alors l'enseignement n'est plus clair, les énigmes elles-mêmes contiennent des leçons : *πλὴν ἔκδηλον καὶ τὰ αἰνίγματα τὴν διδασκαλίαν ἔχει.* Pourquoi Grégoire a-t-il exprimé cette idée par le terme obscur *ἱστορικώτερον*? Quoi qu'il en soit, le mot doit être pris dans le même sens au ch. V**. Après avoir noté que la création à l'image de Dieu résume tout ce qui caractérise la nature divine [1], il ajoute : « et tout ce que Moïse parcourt à ce sujet sous l'apparence de l'histoire***, nous proposant des dogmes sous la forme d'une narration, contient le même enseignement, car ce paradis et la propriété des fruits dont la manducation ne donne pas à ceux qui les goûtent la satiété de l'estomac, mais la connaissance et l'éternité de la vie, tout cela concorde avec nos considérations antérieures sur l'homme, à savoir que notre nature à l'origine était bonne et [située] parmi les choses bonnes ». Au surplus, S. Grégoire a marqué très fortement que le but de l'inspiration était le fond de l'enseignement plutôt que l'enveloppe : *Διὰ τοῦτο πᾶσα γραφὴ Θεόπνευστος λέγεται, διὰ τὸ τῆς θείας ἐμπνεύσεως εἶναι διδασκαλίαν, εἰ περιαιρεθείη τὸ σωματικὸν τοῦ λόγου προκάλυμμα, τὸ λειπόμενον κύριός ἐστι καὶ ζωὴ καὶ πνεῦμα, κατά τε τὸν μέγαν Παῦλον, καὶ κατὰ τὴν τοῦ εὐαγγελίου φωνήν* (*Contra Eunom.* VI, p. 744. Migne, P. G. t. XLV). On voit que le saint docteur ne présentait pas son opinion comme un emprunt à Origène, mais comme l'enseignement de l'évangile et de S. Paul.

Les astérisques, marqués par nous, renvoient aux notes de la revue :

1. S. Grégoire (au ch. V) dit ce qui caractérise *le divin*, *τὸ θεῖον*, dans l'homme à l'état originel.

* *The catechetical oration of Gregory of Nyssa* ; Cambridge, 1903.

** L'éditeur n'explique pas le sens spécial de ce comparatif. Dans Migne, la traduction latine l'entend d'une histoire proprement dite qui serait en même temps du dogme.

*** *Ἱστορικώτερον... ἐν διηγήσεως εἴδει δόγματα ἡμῖν παραιθέμενος.*

La notice renseigne assez peu sur la publication de M. Srawley. Elle rend inexactement le seul point sur lequel elle insiste. A l'entendre, M. Srawley s'est appliqué à purger S. Grégoire de Nysse du soupçon d'origénisme : c'est le contraire que, à tort ou à raison, il a voulu faire (pp. XVII-XXI). D'ailleurs on connaissait depuis toujours le goût de S. Grégoire de Nysse pour l'allégorisme biblique. Mais l'auteur de la notice trouve là une confirmation inespérée de la théorie des apparences historiques.

Nous avons quelques observations à présenter à ce sujet.

D'abord rien n'est plus clair, dans les phrases citées, que le comparatif *ἱστορικώτερον*. S. Grégoire veut dire que Moïse propose le dogme dont il s'agit « *en forme plutôt historique, sans doute (μέν)*, et par énigmes ». Il appuie sur le mot *καί*. D'ailleurs, que la forme du passage en question soit plutôt celle de l'histoire que de l'énigme, cela est évident : *Fecit quoque Dominus Deus (Jahvé-Elohim) Adæ et uxori ejus tunicas pelliceas, et induit eos.*

S. Grégoire a eu soin d'expliquer le mot dans la phrase : *καὶ ὅσα περὶ τούτων ἱστορικώτερον ὁ Μωσῆς διεξέρχεται, ἐν διηγήσεως εἴδει δόγματα ἡμῖν παρατιθέμενος, τῆς τοιαύτης ἔχεται διδασκαλίας.* « Et tout ce que Moïse retrace en manière plutôt historique concernant ces choses (la condition de l'homme avant sa chute), nous proposant des dogmes en forme de récit, tient au même enseignement (que l'homme a été créé à l'image de Dieu). » *En forme de récit*, *ἐν διηγήσεως εἴδει*, interprète évidemment *ἱστορικῶς*, compris dans le comparatif *ἱστορικώτερον*, qui est employé adverbialement.

Nonobstant l'obscurité du comparatif *ἱστορικώτερον*, la notice le rend bravement par les mots *sous l'apparence de l'histoire*. Venant de notre plume, la traduction serait exacte, à part la nuance comparative. Pourtant elle manque de justesse dans la notice reproduite ; car nous pouvons bien croire que la Revue Biblique emploie l'expression *apparence de l'histoire* au sens du R. P. Lagrange, sens qui ne cadre pas avec celui de S. Grégoire. Entre les deux conceptions, il y a la différence du jour à la nuit.

On le voit par le contexte du premier des passages reproduits dans la notice (P.G., t. XLV, col. 33), où S. Grégoire paraphrase l'histoire des tuniques de peau.

Après avoir expliqué que l'homme, créé dans la béatitude et vicié par la péché, doit

retomber en poussière, et déposer ses souillures dans la terre, pour ressusciter dans son état originel, *εἰς τὸ ἐξ ἀρχῆς σχῆμα*, S. Grégoire poursuit :

Moïse nous propose ce dogme, en forme plutôt historique sans doute, et par énigmes. D'ailleurs les énigmes ont aussi leur enseignement très clair. Après que les premiers hommes, dit-il, se furent engagés dans les choses défendues et qu'ils eurent été dépouillés de cette félicité, le Seigneur leur mit des tuniques de peau, — (Moïse le dit) sans attacher, je pense, à ce discours l'idée de pareilles peaux (de peaux au sens propre). Car quels animaux avaient été tués et écorchés ? Comment se rendre compte de ce vêtement ? Mais comme toute peau séparée de l'animal est morte, je pense absolument que celui qui remédiait à notre vice (Dieu) a revêtu providentiellement les premiers hommes d'une disposition à mourir, propre à la nature de la brute, qui ne devait pas se maintenir pour toujours. En effet, la tunique est un de ces objets qui s'appliquent sur nous du dehors ; elle est à l'usage éventuel du corps ; elle n'en est pas un développement naturel. Donc, par un tempérament, la mortalité, empruntée à la nature de la brute, a entouré la nature créée pour l'immortalité : elle en couvre le dehors, non l'intérieur ; elle affecte la partie sensible de l'homme, sans toucher jusqu'à l'image divine elle-même [1].

1. *Τὸ δὲ τοιοῦτον δόγμα ἱστορικώτερον μὲν καὶ δι' αἰνιγμάτων ὁ Μωσῆς ἡμῖν ἐκτέθειται. πλὴν ἔκδηλον καὶ τὰ αἰνίγματα τὴν διδασκαλίαν ἔχει. ἐπειδὴ γάρ, φησίν, ἐν τοῖς ἀπηγορευμένοις ἐγένοντο οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι καὶ τῆς μακαριότητος ἐκείνης ἀπεγυμνώθησαν, δερματίνους ἐμβάλλει χιτῶνας τοῖς πρωτοπλάστοις ὁ κύριος· οὗ μοι δοκεῖ πρὸς τὰ τοιαῦτα δέρματα τοῦ λόγου τὴν διάνοιαν φέρων· ποίων γὰρ ἀποσφαγέντων τε καὶ δαρέντων ζῴων ἐπινοεῖται αὐτοῖς ἡ περιβολή ; ἀλλ' ἐπειδὴ πᾶν δέρμα χωρισθὲν τοῦ ζῴου νεκρόν ἐστι, πάντως οἶμαι τὴν πρὸς τὸ νεκροῦσθαι δύναμιν, ἥ τῆς ἀλόγου φύσεως ἐξαίρετος ἦν, ἐκ προμηθείας μετὰ ταῦτα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιβεβληκέναι τὸν*

En résumé, les vêtements que Dieu fit pour nos premiers parents, et dont nous aurions hérité, ne seraient autre chose que la disposition à mourir, qui nous enveloppe et nous pénètre, sans toutefois atteindre jusqu'à l'âme. Le vêtement finit par nous étouffer; mais si c'est le châtiment du péché originel, c'en est aussi le remède. Car notre corps, mêlé de nouveau à la terre, y laisse ses souillures, pour se relever un jour avec gloire.

Tel est le *dogme*, tel est l'*enseignement* évident, *ἔκδηλος*, que S. Grégoire de Nysse découvre dans son énigme des tuniques de peau du paradis terrestre.

L'explication ne lui appartient pas en propre. D'autres s'en étaient avisés longtemps avant lui; car Origène la mentionne (P. G., t. XII, col. 101). Mais bien qu'elle lui paraisse séduisante, il la repousse pour des raisons philosophiques. Et comme il le fait remarquer, elle n'est qu'un remaniement ingénieux d'une interprétation plus ancienne, que nous voyons déjà contredite par Clément d'Alexandrie (P. G., t. VIII, col. 1196). Suivant celle-ci, Adam et Eve, purs esprits à

τὴν κακίαν ἡμῶν ἰατρεύοντα, οὐχ ὡς εἰς ἀεὶ παραμένειν· ὁ γὰρ χιτὼν τῶν ἔξωθεν ἡμῖν ἐπιβαλλομένων ἐστί, πρὸς καιρὸν τὴν ἑαυτοῦ χρῆσιν παρέχων τῷ σώματι, οὐ συμπεφυκὼς τῇ φύσει. οὐκοῦν ἐκ τῆς τῶν ἀλόγων φύσεως ἡ νεκρότης οἰκονομικῶς περιετέθη τῇ εἰς τὴν ἀθανασίαν κτισθείσῃ φύσει, τὸ ἔξωθεν αὐτῆς περικαλύπτουσα, οὐ τὸ ἔσωθεν, τὸ αἰσθητὸν τοῦ ἀνθρώπου μέρος διαλαμβάνουσα, αὐτῆς δὲ τῆς θείας εἰκόνος οὐ προσαπτομένη.

l'origine, ont été emprisonnés dans des corps, en punition de leur péché ; leurs corps sont précisément les tuniques de peau de la Genèse [1]. — Saint Grégoire de Nazianze (P. G., t. XXXVI, col. 323) interprète, mais avec réserve, l'épisode des tuniques et le reste à peu près comme l'évêque de Nysse : « Ils sont, dit-il, revêtus des tuniques de peau, (c'est-à-dire) peut-être, leur chair (devenue) plus épaisse, mortelle et récalcitrante », *τοὺς δερματίνους ἀμφιέννυνται χιτῶνας. ἴσως τὴν παχυτέραν σάρκα, καὶ θνητήν. καὶ ἀντίτυπον* [2].

Voilà des auxiliaires pour la nouvelle école, si elle avait le droit de se prévaloir de l'interprétation de Grégoire de Nysse.

Mais, quelle que soit la valeur de cette explication, elle est loin de supposer, dans le verset en question, une apparence historique au sens de nos modernistes. En effet, ils désignent ainsi des erreurs, des mythes, des contes et des opinions populaires dont la Bible se grossirait

1. Cette opinion a été reprise plus tard par les origénistes. S. Jérôme, qui la leur reproche, l'attribue à Origène lui même (t. XXIII, col. 360). Cependant, à l'endroit cité, quoiqu'il enseignât d'ailleurs la préexistence des âmes aux corps, Origène condamne cette interprétation : « Car, écrit-il, si les tuniques de peau sont la chair et les os, comment avant cela (avant d'en être revêtu), Adam dit-il : *Ceci est os de mes os et chair de ma chair* » ! *εἰ γὰρ οἱ δερμάτινοι χιτῶνες σάρκες καὶ ὀστέα εἰσί, πῶς πρὸ τούτων φησὶν ὁ Ἀδάμ· Τοῦτο ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστῶν μου, καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου.*

Quant à Grégoire de Nysse, il enseigne la création simultanée du corps et de l'âme, au chapitre VI du même ouvrage.

2. Cf. Srawley, *op. cit.*, p. 42, note 14. Cette note a certainement échappé à l'auteur de la notice, qui n'aurait pas manqué d'en profiter.

sans les rectifier ; ils ne les regardent pas comme autrement significatifs. Par le fait, ils les excluent de l'enseignement divin ; nous verrons même la Méthode historique justifier sa théorie par cette exclusion. Au contraire, selon S. Grégoire de Nysse, l'épisode des tuniques et les autres parties de l'histoire paradisiaque dont il supprime le sens littéral, contiennent des vérités aussi claires que profondes, objet propre de l'enseignement inspiré. L'identification de vues si contradictoires repose sur une pure équivoque, et sur le besoin de faire flèche de tout bois.

Rien ne le fait mieux sentir que l'exemple sur lequel insiste la notice. D'après S. Grégoire, l'Ecriture ne veut pas que nous songions à de vraies tuniques de peau ; le passage serait une allégorie d'un sens très divin. Mais l'auteur de la Méthode historique, comme nous le démontrerons au chapitre V, § 1, admet que l'Ecriture parle de vraies tuniques de peau, et il en supprime la réalité en vertu de son système. A ses yeux, le rôle de l'inspiration se borne ici, et dans une foule d'autres cas, à provoquer l'insertion d'une pure légende. Cette légende et les autres détails du récit paradisiaque, donneraient même du Jahvé des vieilles histoires une idée assez singulière, qui aurait fait place à une autre notion de la divinité dans les parties plus récentes de l'Ancien Testament (Voir notre chapitre V, §§ 1 et 2).

On se paie du raisonnement suivant. On dit à

l'ancienne école : vous prenez les tuniques de peau pour une réalité historique ; nous les prenons pour une apparence historique. Et comme S. Grégoire de Nysse les prend pour une réalité différente de la vôtre, vous avez tort et nous avons raison. La tradition est pour nous.

La notice de la Revue Biblique fait observer que S. Grégoire de Nysse présente son opinion comme l'enseignement de l'Evangile et de S. Paul ; elle relève le fait avec l'intention évidente de corroborer une autorité dont elle prétend tirer parti, ce qui suppose bien fondée l'assertion du saint Docteur. Mais si les conceptions de ce dernier en matière d'exégèse viennent de S. Paul et de l'Evangile, les conceptions tout opposées de la Méthode historique se heurtent, par une conséquence nécessaire, à l'Ecriture elle-même.

S. Grégoire de Nysse trouve les leçons de l'Ancien Testament lumineuses, même dans les énigmes ! L'auteur de la notice inscrit la déclaration avec sympathie, oubliant qu'il plaide pour la Méthode historique, au jugement de laquelle les doctrines de l'Ancien Testament, malgré la lumière qu'elles reçoivent de l'Evangile, restent enveloppées d'une profonde obscurité (Voir le § précédent).

Il ne remarque pas davantage qu'autant il s'appuie, d'ailleurs sans raison, sur S. Grégoire de Nysse, autant il renonce au patronage de

S. Jérôme. Celui-ci, en effet, revendique avec la dernière énergie le sens littéral, et rigoureusement historique, de l'histoire de nos premiers parents, dans tout le détail, y compris la particularité des tuniques de peau, ainsi que nous l'établirons au ch. V, § 6. Mais j'oubliais, moi aussi, que par cette exégèse, S. Jérôme marque sa désapprobation de la Méthode historique, en ce point comme dans le reste.

S. Grégoire de Nysse abrite toute son exégèse allégorique sous le patronage de l'Evangile et de S. Paul. Nous n'avons garde de le nier, et au texte cité pour le prouver, nous en ajouterions facilement d'autres, non moins décisifs. Mais son exégèse, contrairement à ce que la notice insinue, en est-elle moins teintée d'origénisme ? Avec la meilleure volonté, les savants catholiques ne sont pas parvenus à l'en laver complètement. M. Bardenhewer fait écho à des critiques très anciennes dans les lignes suivantes :

Fertilité de la plume, étendue de la science, Grégoire de Nysse, au IV^e^ siècle, a compté peu de rivaux.

C'est sur l'exégèse que roulent la plupart des ouvrages qui nous restent de lui ; mais l'exégèse n'est pourtant pas sa gloire. Ici comme ailleurs, l'évêque de Nysse est pénétré d'admiration et de respect pour la science et la sagacité d'Origène ; il en a le culte, et, presque partout dans son exégèse, il ne s'inspire que trop des principes herméneutiques du grand Alexandrin. Il se plaît surtout à peser et à creuser chaque mot du texte sacré, pour en tirer un trésor d'instructions morales, et dans ce but, il n'hésite point à faire bon marché du sens littéral, sinon

à le rejeter complètement ; Grégoire lui-même, au début de ses homélies sur le Cantique des Cantiques, nous expose nettement et précisément sa méthode [1].

On pourrait objecter que S. Germain, patriarche de Constantinople (715-733), a défendu S. Grégoire de Nysse du reproche d'origénisme. Mais, à en juger par l'analyse que donne Photius (P. G., t. CIII, 1105-1108) de son ouvrage, aujourd'hui perdu, il a seulement voulu démontrer que S. Grégoire n'avait pas enseigné, comme l'avait fait Origène, le salut final des démons et des hommes réprouvés ; il traitait comme interpolations les passages de S. Grégoire qui renferment cette doctrine, condamnée par l'Eglise. Et son hypothèse, fût-elle fondée, laisse entière la question générale de l'influence d'Origène sur l'exégèse de l'évêque de Nysse.

L'écrivain de la Revue Biblique nie cette influence, sans doute pour préserver du soupçon d'origénisme la théorie des apparences historiques, que Grégoire de Nysse aurait pratiquée. Et certes, on serait grandement injuste d'accuser les modernistes d'excéder dans l'interprétation allégorique à la façon d'Origène. Mais Origène ne se borne pas à cela. S'il fait du sens spirituel à outrance, la raison en est souvent qu'il ne croit pas au sens littéral, ou même qu'il y découvre des mythes, et là il se rencontre avec la Méthode historique.

1. *Les Pères de l'Eglise* traduction Godet et Verschaffel, t. II, pp. 107 et 108.

Celle-ci, en effet, tout en disant, p. 140, que « les mythes et la magie sont exclus de nos Livres saints », et, p. 201, que « l'usage attache au mot mythe l'idée d'une religion fausse et même puérile », admet néanmoins des mythes bibliques, et les explique par l'analogie des mythes païens, pp. 201-207 (Voir notre ch. III, § 1, et ch. V, § 5) [1].

Nous posons donc une question :

Si, sans admettre le sens profond que Grégoire de Nysse découvre dans tant de traits de l'histoire du couple primitif, il est permis de s'autoriser de lui pour en nier la réalité littérale, pourquoi, tout en rejetant l'allégorisme d'Origène, ne pas s'appuyer sur un nom si grand, quand on affirme l'existence de mythes bibliques? C'est qu'on perdrait infiniment plus d'un côté qu'on ne gagnerait de l'autre ; car en appelant Origène, on évoquerait du même coup les témoins les plus illustres de la tradition, qui ont protesté contre lui, et combattu, non pas tant l'ensemble de son exégèse spirituelle, que les conceptions historiques qui en formaient la base.

Mais on a beau écarter Origène, l'affinité existe entre ses conceptions historiques et celles de la nouvelle école. M. Poels (pp. 104-106) le reconnaît et en fait bénéficier la nouvelle école, sans songer qu'il la fait bénéficier aussi des oppo-

1. M. P. Vetter a fait remarquer cette prompte évolution, dans la *Biblische Zeitschrift*, janvier 1904, p. 80.

sitions signalées, qui ont prévalu dans l'Eglise [1].

Le R. P. Lagrange (p. 201) cite, sans la rejeter, l'opinion d'un écrivain catholique suivant lequel les prétendus mythes bibliques sont dépouillés de leur couleur polythéiste et servent seulement à revêtir de hautes pensées religieuses. — L'idée vient d'Origène, qui a écrit (*loc. cit.*) en parlant des arbres du paradis terrestre : « Quand, en lisant, nous nous élevons au-dessus des mythes et du sens littéral, et que nous cherchons quels sont ces arbres que Dieu cultive, nous nous disons qu'il n'y a pas en ce lieu d'arbres perceptibles aux sens [2]. »

S. Grégoire de Nysse voit là des arbres au sens figuré, mais on ne peut pas dire qu'il les considère comme plus mythiques que les tuniques de peau : les paraboles de l'Evangile, pour être des allégories, ne sont pas des mythes. Il déclare formellement, au chapitre suivant, que le récit n'est pas mythique, *ἔστι δὲ ὁ λόγος οὐ μυθώδης διήγησις*. Au surplus, si S. Grégoire de Nysse reconnaissait ailleurs des mythes dans l'Ecriture, cette partie de son exégèse n'aurait pas, sous ce rapport, plus d'autorité dans l'Eglise que celle d'Origène.

1. M. Poels pp. 106-108 se réclame aussi du nom de Théodore de Mopsueste, non moins malsonnant, bien que, en exégèse, cet auteur soit aux antipodes d'Origène.

2. *Ὅταν ἀναγινώσκοντες ἀναβαίνωμεν ἀπὸ τῶν μύθων καὶ τῆς κατὰ τὸ γράμμα ἐκδοχῆς, [καὶ] ζητῶμεν τίνα τὰ ξύλα ἐστὶν ἐκεῖνα ἃ ὁ θεὸς γεωργεῖ· λέγομεν ὅτι οὐκ ἔνι αἰσθητὰ ξύλα ἐν τῷ τόπῳ.*

CHAPITRE III

Un plaidoyer belge en faveur de la nouvelle exégèse

Pour la défense de ses idées, le R. P. Lagrange, nous le savons déjà, a trouvé en Belgique un allié dans l'auteur des *Etudes sur S. Jérôme*, qui ont paru presque en même temps que la Méthode historique. On nous assure, et nous le croyons, que Dom Léon Sanders a lu et manipulé toutes les œuvres de l'auteur auquel il a consacré son volume. Mais il semble l'avoir étudié avec la préoccupation de faire de lui le champion de l'exégèse plus libre. Toujours est-il qu'il a noté avec soin chez S. Jérôme ce qui lui paraissait de nature à la justifier. Il n'avait plus à chercher les textes discutés ci-dessus ; les partisans de la nouvelle exégèse, notamment M. Poels (pp.97-100), les avaient déjà exploités. Dom Sanders en a embrassé la fausse interprétation, comme aussi celle de la petite phrase de Léon XIII. Il les a proposées, en y ajoutant une idée qui, je pense, lui est personnelle; nous la connaissons déjà, mais nous y revenons ci-dessous au § 1. Ensuite, et c'est là sa grande découverte, il a produit un témoignage nouveau, qui serait, avec le sens qu'il y attache, un engin puissant aux mains des modernistes. D'ailleurs il a signalé un grand nombre d'en-

droits où S. Jérôme se montre absolument intransigeant sur le chapitre de la véracité biblique. De la sorte, comme l'idée de Dom Sanders n'est pas acceptable et que le nouveau texte a un sens bien différent de celui qu'il lui prête, son ouvrage restera comme un petit arsenal rempli d'armes à l'usage des adversaires de la nouvelle école.

§ 1. — UNE IDÉE DE DOM SANDERS

Voici l'idée de Dom Sanders : *Jérémie a accordé à Ananie le titre de prophète par ménagement pour les Juifs* (séduits par cet imposteur)! Jérémie aurait donc donné à son rival le nom de prophète sans correctif ; car un correctif annulait ses ménagements.

Dom Sanders (p. 178) a énoncé l'idée à propos de l'observation de S. Jérôme sur l'histoire du prophète Ananie dans Jéremie : *Quasi non multa in Scripturis sanctis dicantur juxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur et non juxta quod rei veritas continebat.* « Ce passage, dit Dom Sanders, n'implique pas de la part de Jérôme, la croyance à une erreur de l'auteur sacré. Car, ainsi que nous l'avons fait observer, l'*auteur s'est tout simplement conformé, dans sa narration, à l'opinion populaire, pour ne point effaroucher ses lecteurs.*

Nous demandons d'abord à l'auteur des *Etudes sur S. Jérôme* où il a pris cette idée ; ensuite

comment il sait, lui, et comment S. Jérôme savait, qu'Ananie était faux prophète, si ce n'est par Jérémie lui-même, qui l'inculque à merveille, en reprochant à Ananie de se donner mensongèrement pour un envoyé de Dieu et de séduire les Juifs, en lui prédisant son châtiment, et en racontant l'accomplissement de la prophétie. Après cela, il faut être en proie au souci de défendre une cause, pour croire que Jérémie a donné à Ananie et consorts le titre de prophètes par égard pour ceux que ces imposteurs menaient à la ruine. Car si, vingt-cinq siècles après Jérémie, on comprend encore si bien sa pensée, comment aurait-elle échappé aux Juifs contemporains? Ils ont nécessairement compris que le récit présentait Ananie et ses pareils comme des séducteurs, et les nommait prophètes avec un sous-entendu.

D'ailleurs, une fois admis que Jérémie ait nommé Ananie prophète pour ne pas déplaire au peuple, on aboutit à de curieuses conclusions. Par exemple, Jérémie (XXVII, 1-10) doit répéter aux ambassadeurs d'Edom, Moab, Ammon, Tyr et Sidon, ces paroles de Dieu lui-même : *Nolite audire prophetas vestros..., quia mendacium prophetant vobis.* Dieu aura donc laissé à ces charlatans leur titre de prophètes par courtoisie pour les Iduméens, les Moabites et les autres nations païennes !

Ce n'est pas tout. La Bible, qui dit mille fois

les dieux, sans épithète ou restriction quelconque [1], pour les faux dieux, en aurait usé ainsi pour ne point froisser leurs adorateurs !

Et nous-même serions en belle posture. En effet, nous avons employé ce langage dans une petite étude publiée, en janvier 1889, dans le *Babylonian and Oriental Record*. Dans cet article, très littéralement traduit en anglais sur notre manuscrit français, nous parlons d'une *series of oracles which the prophets of Assur communicated to Esarhaddon, to encourage him in a struggle which he was then maintaining against some formidable enemies*. Nous apprenons enfin aujourd'hui, qu'en disant les *prophètes d'Assur*, notre intention a été de nous insinuer dans les bonnes grâces des Ninivites. Jusqu'ici rien encore de trop fâcheux. Mais de même qu'en s'autorisant du mot de Jérémie, on admet des mythes et des légendes dans la Bible, les prophètes d'Assur pourraient bien aussi faire reléguer nos pauvres publications, comme documents, dans le domaine des mythologues et des folkloristes !

1. Il y a une exception remarquable dans Jérémie II,10,11. Dieu reproche à Israël de l'abandonner, lui le vrai Dieu, pour les idoles, tandis que les nations sont fidèles à leurs faux dieux : *Transite ad insulas Cethim et videte ; et in Cedar mittite, et considerate vehementer ; et videte si factum est hujusmodi, si mutavit gens deos suos, et certe ipsi non sunt dii ; populus vero meus mutavit gloriam suam* Deum suum *in idolum*. L'incidente *et ipsi non sunt dii* l'hébreu actuel n'a pas *certe*, empêche qu'on ne voie dans ce discours, où les païens semblent loués, une approbation de l'idolâtrie. D'ordinaire *dii* tout seul n'offre pas d'inconvénient.

Ce qui est également très curieux, nous en avons déjà fait l'observation, c'est que Jérémie ménagerait les préjugés du peuple, au grand dam de celui-ci, après avoir reçu de Dieu la mission de l'éclairer en dépit de toutes ses résistances. Lisons quelques versets de son premier chapitre. Dieu dit à Jérémie :

Tu ergo accinge lumbos tuos, et surge, et loquere ad eos omnia quæ ego præcipio tibi. Ne formides a facie eorum ; nec enim timere te faciam vultum eorum.

Ego quippe dedi te hodie in civitatem munitam, et in columnam ferream, et in murum æreum, super omnem terram, regibus Juda, principibus ejus, et sacerdotibus ejus, et populo terræ.

Et bellabunt adversum te, et non prævalebunt ; quia ego tecum sum ut liberem te.

En laissant le peuple dans une erreur dont se prévalaient, pour le tromper, Ananie et d'autres imposteurs, que Jérémie nomme également prophètes, celui-ci aurait-il été fidèle à sa mission ?

Une autre conséquence de l'idée de Dom Sanders, qu'il formule lui-même (p. 166) :

S. Jérôme (*lisez* Dom Sanders) trouve la vérité de certaines circonstances non historiques sauvegardée par le fait d'être ainsi connues du peuple [1]. S'il s'agissait donc de circonstances que le peuple ignorât [2], alors la vérité ne serait pas sauvegardée.

1. L'auteur veut dire évidemment: *d'être regardées comme historiques par le peuple.*

2. C'est-à-dire : *de circonstances que ne se figurât pas le peuple,* car il s'agit de circonstances non historiques.

De la sorte, Jérémie ne ment pas en parlant sciemment faux, et de façon très pernicieuse, à condition que d'autres pensent faux sur les matières en question. Sa véracité dépend de la pensée d'autrui. Mais s'il en est ainsi pour Jérémie, il en est de même pour tout le monde. C'est un nouveau chapitre de théologie morale.

De l'expression *prophète Ananie*, S. Jérôme rapproche le mot de Marie, disant : *Ego et pater tuus*. Mais cela ne justifie pas l'idée de Dom Sanders. En tant que rapporté par S. Luc, ce mot ne trompe personne. En tant que prononcé par Marie devant les docteurs du temple, il est identique, au point de vue de la morale, au nom de père dans la bouche d'une femme remariée, parlant de son second mari par rapport aux enfants de son premier lit.

§ 2. — UN NOUVEAU TEXTE DE S. JÉRÔME PRODUIT PAR DOM SANDERS. — LE VRAI SENS DE CE TEXTE

Occupons-nous maintenant du nouveau texte de S. Jérôme allégué en faveur de l'exégèse plus libre par le bénédictin belge.

A en croire Dom Sanders, S. Jérôme se montre là tout disposé à sacrifier, dans le fond, la véracité historique de la Bible en une foule de points ; mais S. Jérôme d'après le même, accepte la théorie des apparences historiques, qu'il aurait formulée à l'occasion du prophète Ananie,

et cela le justifierait. Au vrai, S. Jérôme s'y montre, comme toujours, aussi scrupuleux que possible sur la matière ; on le voit surtout quand on examine le contexte.

Le passage se lit dans les *Quæstiones hebraicæ* (t. XXIII, col. 1001 et 1002). S. Jérôme s'y occupe des versets 26 et suivants du chapitre XLVI de la Génèse. Il cite les versets 26 et 27 selon la traduction des Septante : *Omnes ergo animæ quæ ingressæ sunt cum Jacob in Ægyptum, et quæ exierunt de femoribus ejus, absque mulieribus filiorum Jacob, animæ sexaginta sex ; filii autem Joseph, qui nati sunt ei in Ægypto, animæ novem* (dans le texte hébreu, *duæ*). *Omnes ergo animæ quæ ingressæ sunt cum Jacob in Ægyptum, septuaginta quinque* (dans l'hébreu, *septuaginta*).

Ensuite S. Jérôme fait observer qu'il ne naît aucune difficulté de la comparaison des textes pour le nombre soixante-six, commun à l'hébreu et aux Septante, et justifié par le tableau de la descendance du patriarche, où il est fait abstraction, pour cette somme, de Joseph et ses fils [1]. La divergence des autres nombres tient à ce que l'hébreu, dans le tableau, nomme seulement les deux fils de Joseph, tandis que les Septante y ajoutent de ses descendants plus éloignés, encore

1. Il justifie le nombre des Septante, chez lesquels il admet pourtant des erreurs de traduction en maint endroit, parce que S. Luc l'a reproduit dans les Actes, et qu'il va s'en faire à lui-même l'objection.

à naître quand Jacob arrive en Egypte, et connus d'ailleurs ; ils les ont comptés, par anticipation ou, comme il dira plus loin en grec, par prolepse. Lisons d'abord cette première partie du texte :

Quod, excepto Joseph et filiis ejus, sexaginta sex animæ, quæ egressæ sunt de femoribus Jacob, introierunt Ægyptum, nulla dubitatio est. Ita enim et paulatim per singulos supputatus numerus approbat, et in hebræis voluminibus invenitur. Hoc autem quod in Septuaginta legimus : *Filii autem Joseph, qui nati sunt ei in Ægypto, animæ novem*, sciamus in hebræo, pro *novem*, esse *duas*. Ephraim quippe et Manasse, antequam Jacob intraret Ægyptum et famis tempus ingrueret, nati sunt de Aseneth Putipharis filia in Ægypto. Sed et illud quod supra legimus (in Septuaginta : *Facti sunt autem filii Manasse, quos genuit ei concubina Syra, Machir, et Machir genuit Galaad ; filii autem Ephraim, fratris Manasse, Suthalaam et Thaam; filii vero Suthalaam, Edem*, additum est ; siquidem id quod postea legimus, quasi per anticipationem factum esse describitur. Neque enim illo tempore quo ingressus est Jacob Ægyptum, ejus ætatis erant Ephraim et Manasse, ut filios generare potuerint. Ex quo manifestum est, omnes animas quæ ingressæ sunt Ægyptum de femoribus Jacob, fuisse septuaginta, dum sexaginta sex postea (post Josephum) ingressæ sunt et repererunt in Ægypto tres animas, Joseph scilicet cum duobus filiis ejus, septuagesimus autem ipse fuerit Jacob.

Ayant ainsi tiré les choses au clair, S. Jérôme met au pied du mur les défenseurs exclusifs des Septante, qui lui reprochaient d'aller contre l'Ecriture en admettant le soixante-dix de l'hébreu. Il leur fait observer que le grec, qui donne soixante-quinze dans le verset en question,

adopte soixante-dix, comme l'hébreu, dans le passage parallèle du Deutéronome (X, 22). Par conséquent rejeter l'explication proposée, c'est, même si on s'en tient uniquement aux Septante, mettre l'Ecriture en contradiction avec elle-même, abus évidemment intolérable dans la pensée de S. Jérôme :

Hanc rem, ne cui videamur adversum Scripturæ auctoritatem loqui, etiam Septuaginta Interpretes, in Deuteronomio, transtulerunt quod in Septuaginta animabus ingressus sit Jacob in Ægyptum. *Si quis igitur nostræ sententiæ refragatur, Scripturam inter se contrariam faciet.* Ipsi enim Septuaginta Interpretes, qui hic septuaginta quinque animas, per προλήψιν, cum Joseph et posteris suis ingressas esse dixerunt, in Deuteronomio septuaginta tantum intrasse memorarunt.

Qu'on juge par les lignes soulignées si S. Jérôme, au moment où il les dicte, est disposé à admettre la moindre erreur dans l'histoire biblique. Il refuse sans doute d'admettre des contradictions dans la Bible, parce que contradiction implique fausseté. Et cependant, au dire du critique belge, il ferait bon marché de la véracité des Livres saints dans la suite immédiate du passage.

S. Jérôme craint qu'au verset du Deutéronome dont il vient de faire usage, on n'oppose S. Etienne, qui, dans les Actes (VII, 14), rappelle l'émigration de Jacob en Egypte *in animabus septuaginta quinque*. S. Jérôme n'est pas sûr que S. Etienne ait donné ce nombre; il l'attri-

bue de préférence à S. Luc, l'auteur du livre des Actes. Dans son opinion, le changement ne tire sans doute pas à conséquence, les deux nombres étant vrais chacun à sa manière. S. Luc, dit-il, aura évité d'écrire soixante-dix, ne se sentant pas assez d'autorité pour s'écarter des Septante, très estimés chez les gentils, pour l'utilité desquels il écrivait. En général, ajoute S. Jérôme, les apôtres et les hommes apostoliques, en parlant aux étrangers, se servaient du texte des Septante, comme mieux connu de ceux auxquels ils s'adressaient. Il est clair que S. Jérôme en juge par les citations des Septante dans le Nouveau Testament. C'est bien aux écrits apostoliques qu'il pense, car il fait observer que chez S. Luc, à un ouvrage duquel il vient d'emprunter un exemple, la préférence pour le texte des Septante devait s'expliquer autrement, s'il était vrai, comme quelques-uns le prétendaient, qu'il ne sût pas la langue hébraïque. Mais il importe d'entendre les propres paroles de S. Jérôme :

Quod si e contrario nobis illud opponitur, quomodo in Actibus Apostolorum, in concione Stephani, dicatur ad populum, septuaginta quinque animas ingressas esse Ægyptum, facilis excusatio est [1]. Non enim debuit sanctus Lucas, qui ipsius historiæ scriptor est, in gentes Actuum Apostolorum volumen emittens, contrarium aliquid scribere adversus *eam Scripturam, quæ jam fuerat gentibus divulgata*. Et utique majoris opinionis, illo dumtaxat tempore, Septuaginta Interpretum habebatur auctoritas

1. C'est-à-dire : nous nous tirerons aisément de l'objection.

quam Lucæ, qui ignotus et vilis, et non magnæ fidei in gentibus ducebatur.

Hoc autem generaliter observandum, quod ubicumque sancti Apostoli aut Apostolici viri loquuntur ad populos, *his plerumque testimoniis abutuntur, quæ jam fuerant in gentibus divulgata* ; licet plerique tradant Lucam Evangelistam, ut proselytum, Hebræas litteras ignorasse.

Plus haut, S. Jérôme a concilié les nombres différents appliqués au même objet ; il a posé le principe qu'il n'y a pas de contradiction dans l'Ecriture, même entre les nombres. Il entend évidemment les nombres non altérés par l'incurie des copistes ou autrement [1]. Ici pourtant, il semble admettre que le soixante-dix de l'hébreu et le soixante-quinze des Septante sont contradictoires. Mais il faut, comme le dit le P. Lagrange, avec le P. Cornély et beaucoup d'autres, interpréter la proposition *d'après la pensée et l'intention de l'écrivain*. A coup sûr, S. Jérôme sait qu'il y a une différence entre soixante-dix et soixante-quinze ; néanmoins, comme on l'a vu, il les trouve exacts l'un et l'autre, dans les passages en question, parce qu'ils expriment des sommes formées de facteurs inégaux et vrais. Les lecteurs de S. Luc n'y regardaient pas de si près ; habitués au texte des Septante, ils auraient été déroutés, si saint Luc avait écrit

1. Relege omnes et veteris et novi Testamenti libros, et tantam annorum reperies dissonantiam, et numerum inter Judam et Israel, id est inter regnum utrumque, confusum, ut hujuscemodi hærere quæstionibus, non tam studiosi quam otiosi hominis esse videatur (t. XXIII, col. 676).

soixante-dix au lieu de soixante-quinze [1]. Mais en adoptant le chiffre des Septante, S. Luc, au jugement de S. Jérôme, n'a rien dit de faux.

Dans la seconde partie du développement, S. Jérôme généralise ; il étend à toute la prédication apostolique, l'observation d'abord appliquée à un détail des Actes des Apôtres, concernant l'usage des Septante pour l'instruction des gentils. Il s'agit des Septante aux deux endroits que nous avons soulignés, ainsi qu'il résulte du parallélisme des pensées et de l'expression.

De cette note de S. Jérôme, Dom Sanders a donné une interprétation par trop libre et il a tiré de ses propres pensées, substituées de la sorte à celles de S. Jérôme, des conclusions d'une portée immense pour l'exégèse biblique. Les conclusions, naturellement, sont favorables à la nouvelle école.

§ 3. — UN FAIT D'EXÉGÈSE

Nous reproduirons avec des pauses, mais dans toute leur suite, sans en retrancher une ligne, les pages (162-165) où Dom Sanders nous communique son interprétation et ses conclusions.

Certains exégètes et apologistes contemporains, dit-il, ont cru trouver, dans l'opinion de S. Jérôme [2], un prin-

1. S. Jérôme a une distraction, les Septante, comme il vient de le dire, offrant tour à tour soixante-dix et soixante-quinze.

2. L'opinion exprimée par S. Jérôme dans les passages discutés par nous au chapitre précédent, §§ 2 et 5.

cipe de solution aux difficultés soulevées au nom de l'histoire, contre la vérité de quelques faits bibliques. Cherchant à s'appuyer sur l'autorité du St Docteur que l'encyclique *Providentissimus Deus* place à un rang si élevé, comme interprète de la Bible [1], *ils admettent donc que les Apôtres et les écrivains du Nouveau Testament se servirent de récits répandus parmi les gentils, quoique ces récits continssent des erreurs.*

C'est ce que Jérôme affirme dans son traité des questions hébraïques : « Ceux qui entrèrent avec Jacob en Egypte étaient au nombre de soixante-six, sans compter les femmes et les *enfants* (!) [2]. Si l'on objecte que les Actes des Apôtres relatent que, dans son discours au peuple, St Etienne parle de soixante-quinze hommes, qui entrèrent en Egypte, la réponse est facile. St Luc, l'auteur des Actes, offrant cette histoire aux gentils, voulut se conformer à la version des Ecritures qui avait cours parmi eux. Le prestige dont jouissaient les Septante était autrement considérable que l'autorité à laquelle Luc pouvait prétendre, étant alors inconnu et peu estimé des nations païennes. »

Et Jérôme ajoute qu'il faut généralement observer que partout où les Apôtres et les hommes apostoliques parlent au peuple [3], *ils se servent des témoignages qui étaient en vogue dans la foule* [4] ; quoique plusieurs pensent que Luc, en qualité de prosélyte ne sût pas l'hébreu.

S. Jérôme a donc cru (*c'est incontestable*) que les historiens sacrés ont raconté bien des faits tels que la tradition populaire les admettait, sans se préoccuper de leur authenticité.

Nous contestons. — S. Jérôme n'a songé ici

1. Voir notre chapitre Ier, pp. 35-40.
2. Cette première phrase n'est ni telle ni à cette place dans S. Jérôme.
3. S. Jérôme dit *ad populos,* c'est-à-dire, aux gentils.
4. S. Jérôme dit *in gentibus*, c'est-à-dire, chez les gentils.

qu'aux Septante ; il n'a pas dit un mot des traditions populaires. Dom Sanders a vu des traditions populaires dans les *testimonia quæ jam fuerant in gentibus divulgata*, que les apôtres et leurs collaborateurs alléguaient dans leurs prédications. Nous avons démontré qu'il s'agit là des Septante, comme dans l'énoncé particulier qui précède, et dont celui-ci est la généralisation. D'ailleurs, sans cela, à quoi rimeraient les derniers mots, par lesquels S. Jérôme revient à S. Luc ? Quel sens peut avoir cette pensée attribuée à S. Jérôme par Dom Sanders : *Les apôtres, S. Luc et leurs autres collaborateurs racontaient aux gentils les histoires en vogue chez ces derniers. Cependant pour S. Luc, quelques-uns expliquent la chose par son ignorance de l'hébreu.* Ces histoires se racontaient-elles en hébreu ?

Ou bien Dom Sanders a-t-il cru que, par les mots : *testimonia quæ jam fuerant in gentibus divulgata*, S. Jérôme a désigné : *a*) les Septante, *b*) les Septante en tant que consignant pêle-mêle des traditions populaires, sans souci de l'authenticité des faits ; *c*) les Septante en tant que différents du texte hébreu ?

Comme le troisième énoncé est renfermé dans les mots : *quæ jam fuerant in gentibus divulgata*, qui désignent certainement la version grecque des Septante en opposition avec le texte hébreu, peu connu en dehors des lettrés juifs, il faudrait que les deux premiers énoncés fussent contenus dans *testimonia !*

Il n'y a donc d'incontestable ici qu'une grave erreur au compte de l'interprète de S. Jérôme [1].

La genèse du contresens est visible.

En parlant *aux peuples*, *ad populos*, dit S. Jérôme, les apôtres et les hommes apostoliques *se servent*, *abutuntur*, des *documents*, *testimoniis*, déjà répandus *in gentibus*, *chez les nations*. S. Jérôme suit ici l'usage biblique. Les peuples, les nations, traduction littérale du *gojim* des Juifs, sont les *gentils*, tant des hautes classes que de la foule. Mais, trop préoccupé des légendes populaires, son truchement traduit : *au peuple*, *dans la foule*, en mettant les deux noms au singulier. Dès lors, il perd de vue les Septante, qu'il ne pouvait naturellement se figurer aux mains de la populace de Rome et d'Athènes. A la grande surprise du latin, les *testimonia in gentibus divulgata* deviennent les récits populaires en vogue dans l'empire romain.

Ce fait d'exégèse a été noté avec satisfaction par la Revue Biblique (Voir ci-dessus, pp. 95 et sv.).

S. Jérôme, dit-elle à cette occasion, « s'est

1. Nous lisons dans les Etudes sur S. Jérôme, p. 152 les pointillés sont de Dom Sanders) :

« Cette doctrine de l'Encyclique (que la Bible exprime parfois les phénomènes naturels suivant les apparences, n'est pas contraire à celle de St Jérôme. Il est vrai, comme nous le verrons plus loin, que ce dernier dit que l'auteur sacré parle quelquefois d'après l'opinion populaire, et qu'alors il est question de narrations historiques. Selon la remarque du savant bollandiste le R. P. De Smedt (*Principes de la critique historique*, p. 56, n. 2), ce principe de Jérôme est général et doit, par conséquent,

préoccupé surtout de défendre les apôtres et les disciples du Christ, auxquels on attribuait une science suréminente ; quant aux autres cas (les difficultés de l'Ancien Testament), il les laisse volontiers sans les résoudre, ce qui était aussi une manière d'exprimer sa pensée [1]. »

Voilà qui est parler en conformité avec le programme de la « Méthode historique *surtout à propos de l'Ancien Testament* ».

Par malheur, si Dom Sanders avait bien compris son texte, le Nouveau Testament seul en souffrirait. En effet, S. Jérôme applique son observation aux apôtres et aux évangélistes, et à eux seuls. Il faut donc, ou bien rejeter le fait d'exégèse signalé, ou cesser de dire que S. Jérôme a mis dans un relief spécial la véracité du Nouveau Testament.

Le nom de S. Luc aurait dû arrêter l'inter-

---

s'entendre, à fortiori, de ce qui a rapport aux phénomènes naturels... *Non quo... error a Domino sit ; sed per occasionem sanctarum Scripturarum, quas Dominus legendas dedit, illis nascitur erroris occasio*, dit S. Jérôme XXIV, col. 270, ; précisément parce que l'Ecriture sainte étant obscure, on se trompe facilement sur son sens véritable. »

Selon la remarque finale, d'une justesse parfaite, l'opinion populaire ou l'erreur dont parle S. Jérôme, n'a pas trouvé d'écho dans l'Ecriture à l'endroit en question ; quelques-uns l'y ont vue, faute, d'après lui, de bien comprendre le texte biblique. Il n'y a donc en ce passage, d'après S. Jérôme, aucune apparence historique, ni autre ; il y a un sens absolument vrai que plusieurs ne savent pas découvrir. S. Jérôme le dit même expressément ; car ces mots : *Non quo error a Domino sit...* signifient que l'erreur ne vient pas de Dieu, auteur de l'Ecriture ; mais qu'elle n'existe que dans l'esprit de ceux qui la comprennent mal. Donc, si Dom Sanders trouve là une apparence historique ou une autre, c'est, suivant S. Jérôme, qu'il n'a pas saisi le vrai sens, et qu'il a pris la pensée de Dieu pour une erreur populaire.

1. Voir tout le passage, cité par nous, pp. 100 et 101.

prête de S. Jérôme sur la pente où il a glissé.

Saint Luc ! Mais il réclame de toutes ses forces contre la réputation qu'on lui fait d'avoir mêlé du conte populaire à ses récits. Il proteste par les premiers mots tombés de sa plume. Au prologue de son évangile, il déclare n'avoir écrit qu'après de longues recherches et sur renseignements puisés aux meilleures sources. De plus, il s'adresse, non à la foule, mais à un personnage distingué, dont il veut achever ou assurer la conversion au Christ, en lui montrant, par les faits, la solidité inébranlable, *τὴν ἀσφάλειαν,* de l'enseignement évangélique. S. Luc dédie au même le livre des Actes, composé avec le plus grand souci de l'exactitude.

Aucun historien n'a donc fait profession plus nette d'absolue véracité que S. Luc. Cependant, suivant le langage prêté à S. Jérôme, S. Luc aurait « raconté bien des faits tels que la tradition populaire les admettait sans se préoccuper de leur authenticité ». Par conséquent, dès son prologue, malgré qu'il en eût, il aurait donné en plein dans l'apparence historique.

Voilà ce qu'il faut admettre, quand on accepte, comme le fait la Revue Biblique, le fait d'exégèse de l'auteur des *Études sur S. Jérôme.*

Il ne faut pas davantage oublier que les textes de S. Jérôme discutés par nous au ch. II, §§ 2 et 5, ont été seuls produits avant Dom Sanders, comme formulant la théorie des apparences historiques. Or, dans le contexte de ces passages,

S. Jérôme applique sa maxime aux deux Testaments sans distinction ; il la formule même deux fois à propos du Nouveau Testament (Voir notre chapitre II, §§ 5 et 6). D'ailleurs, dans quelle large mesure le R. P. Lagrange applique au Nouveau Testament la fausse interprétation de cette même maxime, nous le montrerons aux chapitres VII et VIII.

Le *surtout à propos de l'Ancien Testament* est de pure précaution oratoire. Ce serait aussi une brèche faite à la maxime de S. Jérôme, si l'auteur de la Méthode historique en avait saisi le vrai sens.

§ 4. — CE QUE PENSE S. JÉRÔME DU FAIT D'EXÉGÈSE SIGNALÉ

S. Jérôme pense-t-il, comme son nouvel historien, que le Nouveau Testament soit imprégné de contes populaires ramassés en tout pays par les apôtres? Dom Sanders, en effet, nous les envoie chercher dans le Nouveau Testament ; car il ne prétend pas, je suppose, que les apôtres aient inséré dans l'Ancien Testament les légendes qu'ils allaient débitant par tout l'empire romain, aux peuples mêmes chez lesquels ils les recueillaient.

S. Jérôme ne trouve, dans l'un et l'autre Testament, que de rares éléments empruntés à la gentilité. Et il a mis beaucoup de bonne volonté à les énumérer. Il était de son intérêt d'en mar-

quer un grand nombre, dans la circonstance où il traita le sujet ; il pouvait le faire sans peine, s'il y avait matière, avec sa connaissance parfaite de l'Ecriture, à l'âge d'environ cinquante-six ans qu'il avait alors [1].

Il répondait (t. XXII, col. 664 et sv.) à la lettre d'un malveillant, l'orateur romain Magnus, qui lui demandait pourquoi il souillait la blancheur de l'Eglise par des citations et des réminiscences classiques dans ses ouvrages. Magnus devait être confondu. S. Jérôme lui dit en conséquence qu'il devrait lui, Magnus, être moins adonné à Cicéron et à Volcatius (un Cujas romain) ; qu'il devrait lire davantage l'Ecriture et ses interprètes, afin de ne plus poser de questions pareilles; que lui, Jérôme, en utilisant sa science profane, ne fait qu'imiter l'exemple de Moïse, des prophètes, de Salomon et de S. Paul, qui ont emprunté aux gentils. Mais S. Jérôme trouve vraiment peu de chose en ce genre dans l'Ecriture :

Quis enim nesciat, et in Moyse et in prophetarum voluminibus, *quædam* assumpta de gentilium libris, et Salomonem philosophis Tyri et nonnulla proposuisse et aliqua respondisse ? Unde, in exordio Proverbiorum, commonet ut intelligamus sermones prudentiæ, versutiasque verborum, parabolas, et obscurum sermonem, dicta sapientum, et ænigmata, quæ proprie dialecticorum et philosophorum sunt.

S. Jérôme est bien réservé, quoique de mauvaise humeur. Moïse et les prophètes ont

1. Voir Dom Sanders, pp. 5 et 91.

emprunté certaines choses, *quædam*, aux gentils, ou plutôt aux sages, non à la foule, de la gentilité [1] ; car S. Jérôme parle de livres. Quant à Salomon, il a emprunté des maximes et des idées aux philosophes étrangers.

S. Jérôme signale en second lieu les trois mots empruntés par S. Paul à Ménandre, Aratus et Epiménide, et sa citation de l'inscription : *Au Dieu inconnu*. Et voilà tout ce qu'il peut alléguer, avec la meilleure volonté du monde, comme venant des gentils, dans la Bible. Il donne le change sur la pauvreté de ces exemples, en produisant ensuite une liste interminable de Pères et écrivains ecclésiastiques, qui s'appuient à l'occasion, comme lui, sur les témoignages profanes, dans leurs écrits.

Mais, remarquez-le bien, S. Jérôme ne parle pas d'erreurs ou de contes populaires dont se grossirait la Bible à la façon de l'éponge, qui absorbe, sans discernement, l'eau bourbeuse aussi bien que l'eau claire, mais de doctrines vraies et, pour S. Paul, de mots qu'il adapte à sa pensée propre. Cette industrie de S. Paul, qu'il se contente d'indiquer ici, S. Jérôme l'explique dans son commentaire de l'épître à Tite. Nous avons reproduit le passage au chapitre précédent, § 4. S. Jérôme nous a montré là que de cette pratique de S. Paul, il ne résulte

1. Notons au passage que S. Jérôme ne regardait pas les écrits de Moïse comme les plus primitifs. — Ceci n'est pas pour déplaire à la nouvelle école, ni à nous.

rien qui ressemble aux fameuses apparences historiques.

S. Jérôme, contre son habitude, aurait bien mal usé de ses ressources, si découvrant, comme le prétend Dom Sanders, tant de légendes païennes dans l'Ecriture, il n'en avait pas jeté le paquet à la tête de Magnus. D'ailleurs ces légendes eussent infailliblement donné une couleur païenne à l'Ecriture. Or, S. Jérôme est si persuadé du contraire, qu'il reproche aux Septante d'avoir employé, dans la traduction de la Bible, certaines expressions sentant leur paganisme, *imitantes gentilium fabulas* (t. XXIV, col. 215). Il ne flairait donc, lui, rien de pareil dans les originaux bibliques. A son avis, les rares emprunts étrangers qu'il note dans l'Ecriture, y avaient été comme naturalisés.

Enfin, nous défions n'importe qui de montrer dans les œuvres de S. Jérôme un seul verset de l'Ecriture interprété par lui sous l'influence de l'idée invraisemblable que lui attribue Dom Sanders, et, avec lui, la Revue Biblique (octobre 1903, p. 636). Au contraire, nous verrons encore une fois au chapitre suivant, §§ 3 et 4, qu'il s'y refuse positivement, et, dans ces nouveaux exemples, tout juste pour les passages bibliques que la nouvelle école trouve les plus imprégnés de mythologie. S. Jérôme n'avait-il des idées que pour en négliger l'emploi, malgré tant d'occasions qui s'offraient à lui ?

§ 5. — CONCLUSIONS ÉTONNANTES

Dom Sanders y va d'une autre sorte. Aussitôt qu'écloses, il applique ses idées soi-disant hiéronymiennes à l'exégèse de la Bible.

Précisons sa manière. S. Jérôme a dit, deux fois dans le même passage, que les premiers messagers du christianisme appuyaient souvent leurs enseignements sur la version des Septante, connue chez les peuples étrangers, c'est-à-dire sans doute, connue des prosélytes et des amis ou clients des synagogues. Quand S. Jérôme parle pour la seconde fois de la version alexandrine, dans le passage en question, Dom Sanders a une chance admirable. S. Jérôme la désigne alors par la périphrase : *testimonia quæ jam fuerant in gentibus divulgata*, marquant ainsi de nouveau le rapport sous lequel il la considère pour le moment. Mais l'interprète belge s'imagine que la périphrase a pour objet des contes quelconques, en vogue chez les païens, et servis aux mêmes par les apôtres et leurs collaborateurs, comme assaisonnement de l'Evangile. Dès lors ces contes doivent faire partie de l'Ecriture. Il se trouve armé d'un principe d'exégèse hiéronymien, authentique, et s'en sert sans plus tarder. Ecoutons :

Appliquons maintenant *ce principe* aux premiers chapitres de la Genèse.

Moïse a voulu consigner dans ce livre l'histoire de l'origine du monde et du genre humain. Or, à l'époque où

Moïse écrivit, on connaissait encore bien le fait de la création, quant au fond, mais il est facile de comprendre, que par la suite des âges, plus d'une légende était venue s'y ajouter. L'écrivain sacré intercala donc dans son récit certaines circonstances empruntées aux traditions qui avaient cours parmi ses contemporains, quoiqu'elles ne fussent pas toujours conformes à la vérité. Il agit de la sorte pour être plus facilement compris du vulgaire, et afin que la masse du peuple reçût plus docilement ses instructions, donnant ainsi à l'histoire du monde la forme de son temps.

Que cela est contraire au vrai sentiment de S. Jérôme !

Il sera prouvé au chapitre V, § 7, par témoignages formels, qu'il damnait toute interprétation du récit de la création qui en sacrifiait l'historicité rigoureuse, fût-ce dans le plus petit détail ! Que voulez-vous, il s'agit des idées du très grand Docteur de l'encyclique *Providentissimus Deus*. S. Jérôme ne suppose pas cette historicité comme une machine à battre ses adversaires ; c'est la thèse même qu'il défendra contre les origénistes, de concert avec S. Epiphane.

Si les apôtres et leurs associés ont ramassé tant de contes chez les gentils, et que le fait tire à conséquence pour l'appréciation des récits bibliques, c'est que ces légendes auraient été incorporées à l'Ecriture. Or, les apôtres ni l'Eglise n'ayant jamais remanié l'Ancien Testament, les légendes dont il s'agit devraient faire

partie du Nouveau; on les rencontrerait dans les livres historiques, surtout dans les Actes des Apôtres, et à l'occasion, dans les Epîtres. Il fallait donc avant tout vérifier le principe par l'examen du Nouveau Testament. Dom Sanders ne l'a pas fait. Il a franchi d'un bond le Nouveau Testament et l'Ancien, pour atterrir aux premiers chapitres de la Genèse, à la rédaction desquels les apôtres n'ont eu aucune part. Et là, il se trouve face à face avec S. Jérôme, qui proteste.

Ou bien, malgré tout, par ces témoignages, par ces contes en vogue chez les divers peuples, dont les apôtres, à son dire, ornaient leurs discours, Dom Sanders entend-il réellement les Septante, dans le passage de S. Jérôme? Alors notre compatriote, comme il nous arrive, à nous Belges, et à d'autres aussi, s'est fort mal exprimé. De plus, il n'a pas rencontré le sens de S. Jérôme, qui parle des Septante comme connus des non-juifs, à la différence du texte hébreu qui l'était peu ou point. S. Jérôme compare ici original et version à ce seul point de vue. D'ailleurs, malgré les défauts que S. Jérôme reproche aux Septante, jamais il n'en a donné l'idée que Dom Sanders lui attribuerait dans l'hypothèse. Il est à mille lieues de là. La saveur païenne qu'il trouve parfois à la version alexandrine, n'affecte que des expressions isolées, comme *onocentaurus*. Les Septante y attachaient

sans doute autant de paganisme que nous à *vendredi*, qui pour être le jour de Vénus, n'en éveille pas moins l'idée d'abstinence, même chez ceux qui ne s'abstiennent pas, ou à *Isidore*, don d'Isis, et à d'autres vocables pareils. Ainsi Dom Sanders aurait encore raisonné malgré S. Jérôme, sur les Septante, accommodés à son désir de trouver du conte populaire dans la Bible ; ses déductions lui appartiendraient toujours en propre, et S. Jérôme en serait entièrement innocent.

Dom Sanders reprend :

Si maintenant nous demandons à Jérôme comment Moïse a pu rapporter des circonstances qui ne sont pas conformes à la vérité historique, il nous répondra : *Sed historiæ veritas et ordo servatur, sicut prædiximus, non juxta id quod erat, sed juxta id quod illo tempore putabatur.*

Jérôme, le vrai Jérôme, répondra qu'il a interprété l'histoire de la création tout autrement, et qu'on comprend fort mal le latin souligné.

Dom Sanders rassure ensuite les consciences timorées :

A cette doctrine, on ne peut opposer l'inspiration, car celle-ci ne garantit la vérité et l'exactitude des récits bibliques que pris dans le sens qu'a voulu exprimer l'auteur et non dans un autre. C'est la remarque du R. P. Lagrange : « Dieu enseigne tout ce qui est enseigné dans la Bible, mais il n'y enseigne rien que ce qui est enseigné par l'écrivain sacré, et ce dernier n'y enseigne rien que ce qu'il veut enseigner [1]. »

1. L'auteur met ici la référence *Rev(ue) bibl(ique)*, 1896, p. 506.

L'inspiration ne garantit donc pas la vérité historique de ces circonstances, de ces faits dont Jérôme parle de la manière rapportée plus haut ; elle garantit seulement que les choses étaient connues du peuple telles que l'écrivain sacré les a décrites.

Réponse.

Oui, l'inspiration garantit que les opinions et les fausses légendes rapportées dans la Bible avaient réellement cours, mais elle en donne aussi le correctif, qui ne manque jamais, et qui en fait connaître la nature réelle. Tout le monde l'y voit, et notamment S. Jérôme, qui affirme en termes généraux l'usage constant de ce correctif, et s'attache à le mettre en relief dans les cas particuliers. Nous avons établi les vues de S. Jérôme sur ce sujet dans les §§ 2-8 du chapitre II et dans le § 1 du présent chapitre.

Malgré les textes bibliques, malgré les indications de S. Jérôme, les modernistes ferment les yeux sur ces correctifs. Ils refusent de les voir parce qu'ils veulent, se couvrant du nom de S. Jérôme, considérer comme mythes, légendes, opinions populaires, une foule d'endroits que la Bible elle-même ne caractérise pas ainsi, et, par là, neutraliser autant de pages bibliques qu'ils le jugeront commode, chacun suivant ses idées et ses goûts personnels. Nous ne saurions trop le répéter, ils se chargent, en dernière analyse, de se faire eux-mêmes leur Ecriture sainte.

Les mots du R. P. Lagrange cités par Dom Sanders reviennent à ceci : Dieu et l'écrivain

sacré enseignent la même chose, savoir, ce qu'ils veulent enseigner.

Assurément personne n'en doute.

Mais comment nos deux critiques comprennent-ils la chose ? Tout est là. Or, ils la comprennent en tel sens que, pour une grande partie de l'Ecriture, Dieu et l'écrivain sacré n'enseignent pas même qu'elle est fausse, comme elle l'est au jugement du savant belge et de son garant, d'après lesquels elle donne de l'opinion et du conte populaire en une foule d'endroits. Dans leur système, Dieu et l'écrivain sacré, c'est-à-dire l'Ecriture, ne nous révèlent pas ce caractère de fausseté. En effet, s'ils le révèlent, ils donnent par là même le correctif qu'on refuse d'admettre, et les apparences historiques se dissipent ; le système croule. Mais sans le correctif, nous ne voyons pas même que nous ayons affaire à des contes ou opinions populaires. Et alors, comment comprendre cette affirmation de Dom Sanders, que l'inspiration, qui, pour nous, ne peut être que le livre inspiré, nous dit : *ces contes que vous lisez circulaient réellement dans le peuple, et je vous les donne pour ce qu'ils valent*. Car dans le système, le livre inspiré ne nous dit rien de la nature particulière de ces récits.

L'inspiration dont parlent nos deux critiques, vient donc de leur propre fond.

Dom Sanders a crié au secours vers les montagnes de Judée. S. Jérôme n'a pas bougé de la

grotte de Bethléem ; un autre est venu à sa place, de Jérusalem, mais sans lettres de créance. Or, c'est ici surtout qu'il fallait du S. Jérôme authentique ; car on était arrivé au point délicat d'un développement où l'on prétend ne s'inspirer que de lui, et S. Jérôme brille par son absence. On voit encore mieux par là que rien des conclusions précédentes n'est vraiment de lui. Cette absence de S. Jérôme à l'endroit où l'on cherche à concilier avec ses principes une exégèse aventureuse, paraît d'autant plus étonnante, que Dom Sanders consacre cent pages (97-196) à l'exposition des vues de S. Jérôme sur la véracité et l'inspiration bibliques, et que l'enchaînement de déductions reproduit ici est compris dans ces pages.

Dom Sanders continue :

S. Augustin enseigne que dans l'énoncé des faits d'ordre physique, l'auteur (biblique) parle souvent d'après les apparences sensibles. Tel est l'avis de St Thomas, et Léon XIII pense de même. S'il en est ainsi pour les faits d'ordre physique, ne sommes-nous pas autorisés à croire que l'auteur (biblique) en a agi de même pour les faits historiques ? N'y aurait-il pas dans cet ordre de faits, des apparences qui équivaudraient à des apparences sensibles ?

Nous sommes étonné de la réserve que l'auteur s'impose dans ces lignes. En effet, le pont qu'il cherche à établir ici, en vue de la création d'une règle commune d'exégèse pour l'expression des apparences sensibles et celle des soi-disant apparences historiques, il nous l'avait

déjà montré tout précédemment (p. 154), bâti de la main de Léon XIII : « Le S. Père dit que les remarques faites à propos des sciences naturelles peuvent aussi s'appliquer à l'histoire. » Et il venait tout juste de passer le pont pour interpréter le récit de la création de la manière que nous avons vue. Pourquoi demander encore la permission après coup ? Nous avons montré, pages 21-27, au moyen de quelle exégèse la permission a été déduite de l'encyclique de Léon XIII.

§ 6. — UN JUGEMENT SOMMAIRE SUR L'HISTOIRE BIBLIQUE

Dom Sanders termine son apologie des vues du R. P. Lagrange, par cette appréciation générale de l'histoire biblique :

L'histoire, dit-il, se transmet par la tradition. Or, en passant de bouche en bouche, dans la suite des siècles, les faits arrivent nécessairement à être plus ou moins transformés, au point même de revêtir une apparence qui ne correspond plus à la réalité. Le peuple, que les choses frappantes seules peuvent émouvoir, et qui est absorbé par les soins matériels, n'aurait ni le temps ni l'intelligence nécessaires pour contrôler l'exactitude des faits. Il s'en forme donc souvent une opinion erronée et y adapte son langage. Peut-on dire, dès lors, qu'un écrivain qui se contente de rapporter les faits selon la pensée populaire, comme c'est le cas dans le texte de Jérémie cité plus haut, et même dans celui de St Matthieu [1], peut-on dire que

1. Ce n'est le cas, ni pour le texte de Jérémie ni pour le texte de S. Matthieu. Nous l'avons démontré, ch. II, §§ 2 et 5, et ailleurs encore, d'accord en cela avec S. Jérôme.

cet écrivain se trompe et trompe ses lecteurs ? surtout s'il ne s'agit que d'un ouvrage d'enseignement moral ? *Qui soutiendra que cette manière d'écrire est incompatible avec l'infaillibilité et l'inspiration divine des écrivains sacrés, que l'encyclique du 18 novembre 1893 affirme si clairement ?*

Encore une fois, qu'en pense S. Jérôme ?

Nous avons assez démontré combien ces jugements sur l'histoire biblique auraient blessé le saint Docteur. Néanmoins, pour enfoncer le clou toujours davantage, produisons encore un témoignage où il condamne formellement l'hypothèse de contes ou traditions populaires apocryphes insérées dans l'Ecriture, sans note qui les caractériserait. Il est emprunté à son commentaire de l'épître aux Ephésiens (t. XXVI, col. 534, 535), et concerne ces mots (V, 31) : *Propter hoc, ἀντὶ τούτου, relinquet homo patrem et matrem, et erunt duo in carne una*, qui est le verset *Gen.* II, 24, avec la différence *ἀντὶ τούτου*, au lieu de *ἕνεκεν τούτου*, selon la lettre de l'original, et avec d'autres modifications. Après avoir attiré l'attention sur ces dissonances, S. Jérôme poursuit :

Hoc autem totum nunc idcirco observavimus, ut etiam in cæteris locis, sicubi testimonia quasi de prophetis, et de Veteri Testamento ab Apostolis usurpata sunt, et in nostris codicibus non habentur, *nequaquam statim ad apocryphorum ineptias et deliramenta curramus*, sed sciamus scripta quidem ea esse in Veteri Testamento, sed non ita ab Apostolis edita, et sensum magis usurpatum [1] ;

1. S. Jérôme dit la même chose, t. XXIII, col. 576 :
Perspicuum est Apostolos et Evangelistas in interpretatione veterum

nec facile, nisi a studiosis, posse ubi scripta sint inveniri.

En d'autres termes :

Les apôtres s'inspirent de l'Ancien Testament comme un bon prédicateur s'inspirera, dans un seul et même énoncé, de diverses parties de sa théologie. Quand les apôtres, dans leurs citations de l'Ancien Testament, modifient la lettre du texte sacré, la formule qui en résulte a toujours un sens biblique ; un homme versé dans l'Ecriture saura bien en retrouver les éléments dans les livres inspirés. On s'abuse très fort, si on croit que les apôtres introduisent alors dans les témoignages de l'Ancien Testament des sornettes apocryphes ; ils ne les y trouvaient pas, et s'abstenaient de les y mettre. S. Jérôme se montre également convaincu que les apôtres, pour leur compte personnel, ne débitaient pas cette fausse marchandise, *nænias et deliramenta*. Il n'en veut trouver dans aucun livre biblique, et telle est la raison pour laquelle, dans sa préface du livre canonique d'Esdras, qui se lit dans toutes les éditions de la Vulgate, il rejette si décidément les troisième et quatrième livres qui portent le même nom : *Nec quemquam moveat quod unus a nobis liber*[1] *editus est, nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur.*

Il s'agit, direz-vous, de contes apocryphes judaïques, et nous avons parlé de contes en vogue

Scripturarum, sensum quæsisse, non verba ; nec magnopere de ordine sermonibusque curasse, dum intellectui res pateret.

1. *Unus liber*, comprenant *Esdras* et *Néhémie*.

parmi les peuples évangélisés par les apôtres en Judée. Soit, mais pourquoi avez-vous cherché ces contes dans l'Ancien Testament ? Ensuite nous avons démontré au paragraphe précédent que S. Jérôme ne trouvait l'apocryphe païen ni dans l'un ni dans l'autre Testament. Nous avons promis de revenir là-dessus au chapitre suivant, §§ 3 et 4.

Au surplus, par son credo scripturaire, que nous avons cité à la page 55, S. Jérôme repoussera éternellement la conception de l'histoire biblique à lui attribuée par Dom Sanders.

On s'attendait peu au trait final du jugement sommaire de Dom Sanders sur l'histoire biblique : *Qui soutiendra que cette manière d'écrire (l'histoire) est incompatible avec l'infaillibilité et l'inspiration divine des écrivains sacrés, que l'encyclique du 18 novembre 1893 affirme si clairement ?* On s'attendait peu, disons-nous, à ce mot de la fin. Car il est assurément permis de penser que la nouvelle exégèse se sentirait encore mieux à l'aise, si Léon XIII, avec le concile du Vatican, dont il répète les termes, avait affirmé moins clairement l'infaillibilité et l'inspiration divine des Ecritures. Une véracité consistant à reproduire pour son propre compte les erreurs de la foule, fait peu de figure à côté de la véracité biblique définie par le concile. Les casuistes les plus hardis n'ont jamais recouru à cette formule, qui trouverait cependant de nombreuses applications en dehors de l'histoire.

§ 7. — DOM SANDERS ET LE Dr POELS

Bien qu'il combatte sous le même étendard que le Dr Poels, Dom Sanders se sépare de lui en un point qui est d'importance dans leur système.

Au jugement de M. Poels, tel que le rapporte Dom Sanders, S. Jérôme reconnaît que des opinions et des contes populaires se sont glissés dans la Bible, et le bénédictin belge approuve. D'après M. Poels, S. Jérôme a cru que les auteurs inspirés se sont chargés de cette pacotille, parce qu'ils l'estimaient de bon aloi, trompés qu'ils étaient comme le vulgaire. Contre ceci Dom Sanders proteste; S. Jérôme, à son sens, croyait que les écrivains bibliques consignaient le faux comme le reste, sachant, pour leur compte, à quoi s'en tenir. Nous avons rapporté tout cela précédemment, mais nous avons jugé utile de rappeler la position prise par M. Poels dans le débat, parce qu'on pourrait l'avoir perdue de vue depuis la lecture de notre chapitre II, § 8.

Toutefois il nous semble que sur le point qui divise Dom Sanders et M. Poels, la position du dernier n'est pas aussi tranchée que le suppose le savant belge, et avec lui la Revue Biblique d'octobre 1903, p. 636 (Voir chapitre II, § 8). Du moins, M. Poels (p. 101) est porté à croire que les écrivains bibliques reproduisent souvent leurs sources sans vouloir peut-être en garantir

l'exactitude. Mais de fait, pour M. Poels, (p. 95), l'Ecriture contient des erreurs matérielles ; ce ne seraient pas des erreurs formelles, parce que, d'après lui, elle se les incorpore sans en faire l'objet de jugements critiques.

Comme preuve de ses assertions, outre les fameuses phrases de S. Jérôme, le savant hollandais (pp. 94-97) allègue des passages où ce Père s'efforce de résoudre certaines difficultés historiques de la Bible, ou de concilier les contradictions apparentes de celle-ci, sans toujours y réussir aussi bien que nous le voudrions.

Donnons un spécimen de la manière de M. Poels. Il cite (p. 99) le passage suivant d'une lettre de S. Jérôme au Pape Damase (t. XXII, col. 456), où S. Jérôme signale des difficultés insolubles, *indissolubilia*, dans l'Ecriture :

Genesim Exodomque percurrens, reperi loca in quibus scripta sunt quæ *videntur* facere quæstionem. Ac *primo* æstimabam, spiritualibus spiritualia comparans, *indissolubilia esse, sicut et multa sunt alia.*

Dans ces lignes, M. Poels prend le mot *indissolubilia* au sens absolu, objectif. Cependant le *videntur* et le *primo*, condamnaient déjà son interprétation et lui ordonnaient impérieusement de lire la suite de son texte. Dom Sanders (pp. 180-183) a-t-il remarqué ces poteaux indicateurs ? Toujours est-il qu'il a lu plus loin. De la sorte, il a compris la vraie pensée de S. Jérôme, exprimée en termes fort clairs. En effet,

immédiatement après les lignes citées, S. Jérôme signale des passages bibliques qui offrent à première vue des difficultés insolubles. Mais il écrit ensuite :

Dum hæc et multa hujusmodi mecum sollicitus volverem, aperuit mihi ostium qui habet clavem David (*scil.*, Christus) et introduxit me in cubiculum suum, posuitque in foramine petræ, ut post spiritum sævientem, post terræ meæ motum, post incendium ignorantiæ quo urebar, vox ad me auræ lenioris accederet [1], diceremque : *Inveni quem quæsivit anima mea : tenebo eum et non dimittam.* Etenim cum videatur Scriptura inter se esse contraria, utrumque verum est, cum diversum sit [2].

S. Jérôme propose alors la solution des difficultés.

Donc, d'après S. Jérôme, quand l'Ecriture semble se contredire, les contraires apparents sont vrais, puisqu'il n'y a entre eux qu'une différence de point de vue, une diversité plutôt qu'une opposition : « Car, bien que l'Ecriture semble se contredire, l'un et l'autre (des opposés apparents) sont vrais, encore que divers. » C'est

1. Allusion à l'histoire du prophète Elie, III *Rois*, XIX, 11, 12.

2. Dans les deux extraits qu'on vient de lire, S. Jérôme dit des choses vraiment intéressantes dans les circonstances actuelles.

Rencontrant dans l'Ancien Testament des difficultés qui lui paraissent insolubles, il en est au désespoir, comme le prophète Elie fuyant les émissaires de Jézabel. Il en découvre ensuite la solution, avec le secours de la grâce, et il en ressent une joie si vive qu'il en emprunte l'expression au Cantique des Cantiques.

La Revue Biblique rend comme suit le sentiment de S. Jérôme :

« Il s'est préoccupé surtout de défendre les apôtres et les disciples du Christ, auxquels on attribuait une science suréminente ; quant aux autres cas, il les laisse *volontiers* sans les résoudre, ce qui était aussi une manière d'exprimer sa pensée. »

Voir le contexte, cité p. 100.

ainsi que S. Jérôme nous a expliqué (pp. 149, 150) deux nombres différents qui auraient dû, à en juger superficiellement, être égaux ; il applique le même principe à un cas analogue dont il s'occupe à la suite des lignes citées.

Après avoir examiné les autres textes du même genre exploités par M. Poels, Dom Sanders conclut : « Dans aucune des citations objectées par M. Poels, il (S. Jérôme) n'a recours, pour les expliquer (les difficultés de l'Ecriture), à l'échappatoire si commode de taxer l'écrivain sacré d'erreur matérielle, fortuite ou non. »

A la bonne heure, mais S. Jérôme, pour expliquer ces difficultés, ne songe pas davantage à des erreurs que la Bible consignerait de propos délibéré, sans correctif, selon le système de Dom Sanders.

Par le temps qui court [1], c'est un mérite pour Dom Sanders d'avoir attiré l'attention (p. 107) sur un endroit où S. Jérôme marque une estime égale pour les deux Testaments (t. XXII, col. 366) :

Quidquid enim in veteri legimus Testamento, hoc idem in Evangelio reperimus; et quod in Evangelio fuerit lectitatum, hoc ex veteris Testamenti auctoritate deducitur. Nihil in eis dissonum, nihil diversum est.

Le savant bénédictin n'a pas pu ne pas voir qu'en conséquence, S. Jérôme avait à cœur de

1. Voir la note précédente.

résoudre les difficultés tant de l'Ancien Testament que du Nouveau. Mais comment concilierait-il ce souci du grand Docteur avec l'idée qu'il lui prête, à la page 163 :

S. Jérôme a donc cru (c'est incontestable) que les historiens sacrés ont raconté bien des faits tels que la tradition populaire les admettait, sans se préoccuper de leur authenticité.

Si les historiens sacrés, au jugement de S. Jérôme, ne se sont pas préoccupés de l'authenticité des traditions populaires qu'ils racontent, le même S. Jérôme a dû penser qu'ils ne nous renseignaient pas davantage là-dessus, et qu'il est impossible de distinguer chez eux, par leur témoignage, les faits réels des apocryphes. De plus, S. Jérôme avait trop de bon sens pour ne pas comprendre qu'un fouillis de faits historiques et de faits légendaires, recueillis chez les Juifs ou chez les gentils, devait former un dédale de contradictions insolubles, et qu'aucun *fiat lux* n'en pouvait illuminer le chaos.

Il s'est pourtant appliqué, et beaucoup, à la solution des difficultés bibliques, sans jamais recourir à la théorie qu'il est censé avoir proposée, théorie très commode, car elle regarde les passages embarrassants comme inspirés, mais, quant au contenu, non garantis par l'inspiration.

A l'effet de montrer que S. Jérôme admet des erreurs dans l'Ecriture, M. Poels (p. 99) allègue encore le passage (cité dans le présent chapitre,

p. 153), où S. Jérôme déclare que les nombres de la Bible sont souvent embrouillés, contradictoires, et donne comme exemple très remarquable les années de règne des rois de Juda et d'Israël.

L'argument ne prouve rien. En effet, lorsqu'il s'occupe de nombres qu'il regarde comme authentiques, S. Jérôme s'efforce de les concilier, parce qu'il se refuse à voir des contradictions dans l'Ecriture. Si les nombres sont inconciliables, il en rejette la faute sur les copistes. Dom Sanders (p. 178) fait observer que S. Jérôme en use ainsi précisément dans le texte dont s'autorise M. Poels (t. XXII, col. 676). Qu'on ne s'attarde pas, dit S. Jérôme, aux questions de chronologie insolubles, car c'est perte de temps. Inutile de chicaner (*calumniari*) les séries de nombres ou le copiste : *Quid enim prodest hærere in littera, et vel scriptoris errorem, vel annorum seriem calumniari, cum manifestissime scribatur : Littera occidit, Spiritus autem vivificat?* — M. Poels a fait du *scriptor* l'auteur biblique ; Dom Sanders soutient justement que le *scriptor* est le copiste, conformément au contexte et suivant le sens fréquent du mot chez S. Jérôme. En effet, ceux des hommes désœuvrés qui cherchaient à concilier les nombres en question, en admettaient l'exactitude originelle, et, par suite, le *scriptor* incriminé par eux ne pouvait être que le copiste. Quant à ceux qui s'en prenaient à l'Ecriture elle-même, S. Jérôme les condamne par le mot *calumniari*.

Voilà comment M. Poels interprète S. Jérôme. Il s'est de plus, comme nous l'avons dit, chargé du contresens traditionnel qui a défiguré les fameuses phrases du même.

Il base (p. 101) sur cet échafaudage imaginaire l'hypothèse ainsi formulée :

Si donc S. Jérôme, en son temps, parlait déjà avec une si grande liberté de l'histoire contenue dans les livres bibliques, serait-il plus effrayé aujourd'hui en face des défenseurs de la soi-disant tradition, contre les ancêtres desquels le cénobite palestinien a fait la guerre toute sa vie [1] ?

Les défenseurs actuels de la tradition, dont S. Jérôme est au contraire le plus glorieux ancêtre, se consoleront par la lecture de son credo scripturaire, placé en vedette par nous au commencement du ch. II (pp. 55), comme un *Vae* anticipé, non pas de nous mais de S. Jérôme, à l'adresse de cette conclusion [1].

1. Sprak dus de H. Hieronymus reeds in zijn tijd met zoo groote vrijheid over de geschiedenis der bijbelboeken, zou hij thans meer bevreesd zijn voor de voorstanders der zoogenaamde « traditie », tegen wier vaderen de Palestijnsche kluizenaar zijn geheel leven heeft gekampt !

CHAPITRE IV.

Applications de la théorie des apparences historiques

Une seule application faite par Dom Sanders nous a montré l'immense portée que la nouvelle exégèse entend donner à la fausse théorie des apparences historiques. Cela paraîtra encore mieux par les applications générales et particulières qu'en fait le R. P. Lagrange.

En face des principes, des applications et des considérations diverses du savant exégète, nous mettrons toujours les protestations de S. Jérôme. Ses jugements seront parfois renforcés de ceux de S. Augustin et de quelques autres Pères de l'Église, comme aussi de S. Thomas d'Aquin, car ce dernier a aussi été appelé en témoignage par les modernistes.

On sera étonné de l'opposition perpétuelle de S. Jérôme et de son panégyriste. On se demandera comment celui-ci peut appliquer une théorie d'étiquette hieronymienne à toute l'Écriture sainte, sans paraître préoccupé de l'influence que cette même théorie a dû avoir sur l'œuvre exégétique de son inventeur présumé. Pour un critique constamment plongé dans la lecture de S. Jérôme, un pareil oubli touche à l'invraisemblance.

On n'en revient pas, étant donné surtout que

si S. Jérôme a énoncé le principe qu'on lui attribue, il l'a fait dans les passages étudiés ci-dessus. Or, ces passages se lisent dans son livre contre Helvidius (Voir notre ch. II, § 6), écrit entre 382 et 384; dans son commentaire de S. Matthieu (§ 5), qui est de 398; d'Ezéchiel (§ 3), entre 410 et 415; de Jérémie (§ 2), entre 415 et 420. Les autres commentaires de S. Jérôme ont été composés entre 387 et 420[1]. Il aurait donc professé la théorie durant au moins trente-huit ans, et interprété, d'une manière suivie, l'Ecriture au cours de trente-deux ans compris dans les trente-huit, sans jamais se servir d'une théorie qu'il est censé avoir formulée dans ses commentaires mêmes.

Nous avons réuni (ch. II, § 7) les faits bibliques auxquels S. Jérôme a lui-même appliqué son vrai principe; ces applications n'ont rien de commun avec celles de ce principe falsifié par la nouvelle exégèse.

A la vérité, le R. P. Lagrange indique chez S. Jérôme un emploi, un seul, du principe dont on lui endosse la paternité, mais nous allons voir (§ 2) que là encore il a complètement dénaturé la pensée de son patron. De sa vaine tentative, il résulte seulement qu'il a demandé une approbation de ses vues à S. Jérôme exégète, et que S. Jérôme exégète s'y est absolument refusé.

1. Pour ces dates, voyez Dom Sanders, pp. 18, 55, 83, 88, 94, 95. — Nous reconnaissons très volontiers que Dom Sanders nous a rendu bon service pour notre travail.

La déconvenue est surtout fâcheuse pour un homme qui se présente armé de l'encyclique *Providentissimus Deus*. Car le document pontifical recommandé S. Jérôme, à titre unique entre tous les Pères latins, comme interprète des Ecritures : *Nomine Doctoris maximi præconio Ecclesiæ est honestatus*, par allusion aux mots : *In exponendis sacris Scripturis Doctorem maximum* de l'oraison du saint. D'où il suit que la dissonance perpétuelle des deux exégèses équivaut, pour celle du R. P. Lagrange, à une réprobation générale prononcée aussi par l'encyclique dont il s'est fait un bouclier.

§ 1. — L'ÉPISODE DE LA FEMME DE LOT

Voici comment le R. P. Lagrange expose l'histoire de la femme de Lot (pp. 201-203) :

Personne, si je ne me trompe, n'a tenté d'analyser cette expression (le mot *mythe*) ou les formules équivalentes, de sorte que l'opinion demeure inquiète et mal disposée [1]. Je pense pour ma part qu'il vaut mieux écarter définitivement le mot, parce qu'on ne doit employer les mots qui en eux-mêmes importent peu — que selon le sens que leur donne l'usage. Or l'usage attache au mot mythe l'idée d'une religion fausse et même puérile. *Laissons-le donc et essayons de pénétrer au fond des choses.*

Prenons pour exemple l'épisode de la femme de Lot, changée en statue de sel, dans les circonstances que vous

1. A cause de l'emploi du mot mythe et de ses synonymes, comme qualificatifs de faits bibliques, par certains catholiques. Pour les faits de l'histoire primordiale, l'auteur de la Méthode aime mieux dire légende. Les faits n'en sont pas moins supprimés.

savez. Le texte est formel : « la femme de Lot regarda en arrière et elle devint une statue de sel. » Pour en comprendre toute la portée, il faut avoir vu les lieux. Au sud de la mer Morte, du côté ouest, s'étend une longue colline, semblable à une baleine échouée. C'est une mine inépuisable de sel gemme, où s'alimentent toutes les cuisines de Jérusalem. Du côté de la mer, les érosions, ou d'autres phénomènes géologiques, déterminent la formation de blocs qui ressemblent à des statues. Il y en a toujours au moins une pour la tradition qui dit aujourd'hui non plus la femme de Lot, mais *bint Lout*, la fille de Lot.

Interrogez les folkloristes et les mythologues ; interrogez-vous vous-mêmes, Messieurs, interrogez votre bon sens et votre conscience. La réponse n'est pas douteuse. Si nous lisions cette phrase ailleurs que dans la Bible, nous dirions tout simplement que l'imagination populaire a donné ici une physionomie aux choses, et que, trouvant à quelque bloc de sel une ressemblance humaine, elle l'a mêlé au souvenir d'une femme disparue dans une grande catastrophe. Quand on est changé en pierre, c'est ordinairement un châtiment ; *telle Niobé.*

Il y a, semble-t-il, une légère différence entre l'épisode de la femme de Lot ainsi interprété, et les applications que S. Jérôme a faites lui-même de son vrai principe, et que nous avons réunies, ch. II, § 7.

Si nous nous plaisions à l'exégèse mythologique, nous comparerions plutôt la femme de Lot, punie pour avoir tourné indûment la tête, à Orphée si cruellement châtié pour avoir regardé en arrière malgré l'ordre de Pluton. Ce trait caractérise l'histoire biblique et le mythe. De plus, la femme de Lot et Orphée ont péché par

amour pour un objet placé derrière eux, la maison abandonnée, avec les gendres qui périssaient, ou l'épouse tendrement aimée, dont il était cruel de ne pas pouvoir se rassasier les yeux.

Avec Niobé, à part le sexe, détail secondaire ici, la femme de Lot, changée en un bloc ou colonne de sel, n'a qu'une vague ressemblance. En effet, Niobé, fière de ses six fils et six filles, se prévalait d'eux sur Létô (Latone), qui n'avait que deux enfants, Apollon et Artémis (Diane). Ses fils tombèrent sous les flèches d'Apollon, et ses filles sous celles d'Artémis. Elle-même, de douleur, se changea en un rocher qui semblait verser des larmes. La métamorphose de la femme de Lot a un tout autre caractère : L'idée du châtiment pour désobéissance lui est propre ; Niobé, en réalité, meurt victime d'une vengeance de femme. La métamorphose éternise ses larmes, tandis que rien dans la colonne de sel, ne rappelle un trait spécial de la femme de Lot dans sa dernière attitude. Le R. P. Lagrange y a remédié tant bien que mal, en s'attachant au mot *statua*, au lieu de colonne, qu'offrent l'hébreu et les Septante.

D'ailleurs nos rapprochements sont peu significatifs ; nous ne les trouvons supérieurs que par comparaison. Tout se prêtant au mythe, le mythe a de l'analogie avec tout. Nous avons simplement voulu faire voir avec quelle facilité on s'initie à la méthode, très vieille, du R. P. Lagrange.

Celui-ci a une distraction. Il commence par

écarter le mot mythe comme malsonnant, et il le reprend aussitôt après, en demandant l'explication du fait biblique aux mythologues et en l'assimilant au mythe de Niobé. Son explication vaut un programme d'exégèse, car on l'accommoderait, avec ni plus ni moins de raison, à n'importe quel autre miracle rapporté dans l'Ecriture. Le programme, contre-pied du credo scripturaire de S. Jérôme, nous était connu depuis que nous avons vu le merveilleux biblique assimilé au bœuf volant de S. Thomas.

L'interprétation du R. P. Lagrange ne s'autorise nullement du texte biblique ; elle fait appel aux mythologues et aux folkloristes. On peut, on doit même, reconnaître dans la Bible, beaucoup de faussetés ; par exemple, celle du témoignage porté contre la chaste Suzanne par les deux vieillards impudiques. Mais cela est présenté dans l'Ecriture tout autrement que le miracle de la femme de Lot. On s'assure de la fausseté du témoignage par le récit lui-même, tandis que le R. P. Lagrange interprète les faits bibliques, indépendamment de la Bible, oubliant le sage conseil qu'il a tant loué (p. 107), « d'expliquer d'après la pensée et l'intention des écrivains sacrés ». Négliger cette règle, c'est traiter la Bible comme un livre purement humain, dont le fond même est librement discuté.

Bon gré mal gré, le R. P. Lagrange doit en user ainsi, en vertu de sa théorie. Car les auteurs bibliques, en vertu de la théorie même, ne nous

signalent pas comme telles les apparences historiques qu'ils enregistrent, d'où il suit qu'ils n'indiquent pas non plus les endroits où ils disent vrai. C'est la nouvelle exégèse qui se charge d'en décider.

Elle demande aux mythologues de lui expliquer la métamorphose de la femme de Lot, et nous ne pouvons pas l'en empêcher. Mais nous avons le droit de lui dire : si vous demandiez aux mythologues leur pensée sur l'incarnation du Verbe, ils auraient réponse prête. Ils vous parleraient des incarnations de Vichnou.

Cependant, à entendre le R. P. Lagrange, à la suite du dernier extrait, rien de plus orthodoxe que son mythe de la femme de Lot :

> Donc si nous appliquons ici un critérium différent, c'est que la phrase se trouve dans la Bible, et dès lors on déclare que nous ne pouvons revoquer en doute la réalité du fait, sans accuser l'Esprit-Saint d'erreur ou de mensonge.

Avant d'aller plus loin, une question.

Si vous lisiez : *Et Verbum caro factum est*, ailleurs que dans l'Ecriture ou la tradition apostolique, n'y appliqueriez-vous pas un autre critérium ? Bien certainement. Mais alors vous entamez votre principe, que les faits bibliques relèvent du même critérium que les faits ordinaires de l'histoire.

Ce critérium ne peut suffire toujours, s'il est vrai que Dieu est intervenu d'une manière surnaturelle dans les faits de l'histoire sainte, s'il est vrai encore que les Ecritures contiennent,

sans erreur, la révélation divine, et que Dieu en est le principal auteur.

Reprenons notre lecture :

Serait-ce donc que la réalité du fait est clairement affirmée par l'Esprit-Saint ? Mais alors tous les commentateurs doivent être d'accord là-dessus. J'ouvre un des derniers grands commentaires sur la Genèse, celui du R. P. de Hummelauer, muni de toutes les garanties d'orthodoxie qui s'attachent, comme le disait son confrère le R. P. Grisar, au congrès de Munich, à la robe même que porte l'auteur, et je n'y trouve rien de semblable [1]. Le célèbre exégète imagine que dans l'effroyable bouleversement des choses, la malheureuse femme, emportée par une vague, roulée dans une eau très salée, recouverte d'écume et de sel, n'a plus apparu aux yeux troublés de son mari que comme une masse de sel confuse. Cela, Messieurs, c'est de l'exégèse rationaliste, au sens propre du mot. C'est ainsi que procédait Paulus au début du siècle dernier pour nier les miracles de l'Evangile. C'étaient toujours des faits très naturels, mal observés et grossis. Il n'en demeure pas moins que, d'après le savant exégète, la femme de Lot n'a pas été changée en statue de sel.

Oui, cela demeure d'après le savant exégète. Mais on avait promis un témoignage catholique, et on en donne un qu'on taxe de rationalisme. Si la plaisanterie est spirituelle, le raisonnement croule.

Autre observation. Tous les exégètes catholiques ont admis, jusque dans les derniers temps, la réalité du fait intégral. Peu importe, au point de vue actuel, qu'ils en aient expliqué un ou

1. Nous laissons le propos, s'il est historique, au compte de celui qui l'a lancé. Le R. P. Lagrange en a fait son profit. Il a tiré à lui, autant qu'il a pu, les PP. von Hummelauer, Cornély et autres de la même Compagnie.

plusieurs détails de diverses manières. Cela ne compromet pas directement la véracité biblique. Au contraire, l'explication mythologique proposée ne laisse de réel que la disparition d'une femme quelconque dans une grande catastrophe; elle considère le reste, y compris l'enseignement moral, comme pure invention populaire.

Le livre de la Sagesse (X, 1-7) interprète la chose autrement. Après avoir loué la Sagesse divine pour sa conduite à l'égard d'Adam, Caïn, Noé, Abraham, il dit à propos de Lot :

Hæc (*scil.*, Sapientia divina) justum a pereuntibus impiis liberavit fugientem, descendente igne in Pentapolim. Quibus in testimonium nequitiæ fumigabunda constat deserta terra, et incerto (*littéralement*, præmaturo) tempore fructus habentes arbores, et incredibilis (*littéralement*, incredulæ) animæ stans figmentum salis.

Au lieu de *figmentum*, le grec dit στήλη, traduisant exactement le mot hébreu du passage parallèle de la Genèse.

Pour l'auteur du livre, cette colonne est, ou était, un des monuments de la punition des Sodomites. Il proclame donc l'historicité rigoureuse du récit de cette catastrophe, et de tout ce qui s'y rattache dans la Genèse. Pour lui encore, la leçon qui ressort de l'histoire de la femme de Lot, consiste dans le châtiment de la désobéissance à la parole des anges, interprètes de Dieu (Gen. XIX, 17). Il attribue cette leçon, comme toutes celles qu'il reproduit dans son livre, à la Sagesse divine qui parle dans les Ecritures. Or, la Sagesse divine, pour nous

catholiques, c'est bien un peu le Saint-Esprit, *qui locutus est per prophetas*. Et cette leçon, d'après le livre de la Sagesse, qui fait partie de l'Écriture, est une leçon de l'histoire. L'auteur l'atteste positivement.

Jésus-Christ (*Luc*, XVII, 24-37), envisageant une calamité future, qu'il assimile, bien qu'elle ait une portée infiniment plus grande, à la catastrophe de Sodome et de Gomorrhe, dit à ses disciples : *Mementote uxoris Lot*. Par là, il les engage à croire ses avertissements et à les suivre. Car de même que la femme de Lot périt à côté de son époux, qui fut sauvé, de même, dans la calamité prédite : *Erunt duo in lecto uno : unus assumetur et alter relinquetur ; duæ erunt molentes in unum : una assumetur, et altera relinquetur*. Dieu en usera alors comme il a agi dans le cas de Lot et de sa femme.

Tel est, d'après le Sauveur, et sans doute d'après le Saint-Esprit, la leçon du passage de la Genèse. Mais si je m'arrête à la simple idée « d'une femme disparue dans une grande catastrophe », et transformée en héroïne de mythe populaire, la leçon est non avenue pour moi. Je la prends pour ce qu'elle est, un vain épouvantail.

Le R. P. Lagrange a évidemment le droit de plaisanter sur le rationalisme du R. P. von Hummelauer, et de le rapprocher du rationalisme de Paulus, après avoir mis lui-même les miracles évangéliques en si bonne posture par son mythe de la femme de Lot.

Et pourquoi un homme cuirassé de l'encyclique *Providentissimus* n'oppose-t-il pas à l'exégète allemand l'endroit où elle réprouve ceux qui soutiennent que les miracles de l'Ecriture ne sont pas *veri nominis miracula virtutisque divinæ ostenta, sed admirabilia quædam, nequaquam naturæ viribus majora, aut præstigias et mythos quosdam*. Il est vrai que les derniers mots auraient embarrassé, et qu'au point de vue du R. P. Lagrange, Léon XIII aurait mieux fait d'écrire *mythos veri nominis* ; car *mythos quosdam* semble signifier *quelque chose comme des mythes, quelque chose qui sent le mythe*, et l'histoire de la femme de Lot, dans l'interprétation du R. P. Lagrange, en est au moins là.

On comprend à merveille comment, de toute l'encyclique *Providentissimus Deus*, ce savant n'a retenu qu'une bonne petite phrase. C'est que, au moyen d'une lunette empruntée aux mythologues, il y a découvert la théorie si féconde des apparences historiques. La lunette n'était pas assez forte pour l'apercevoir dans le passage que nous venons de transcrire. Il l'aurait braquée de même inutilement sur le *Syllabus*, qui (§ II, 7) condamne cette proposition : *Utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa* ; car il est bien permis de dire que, suivant l'explication du R.P. Lagrange, *in historia uxoris Lot mythicum continetur inventum, et nihil aliud*.

On devine que S. Jérôme entendait l'épisode de la femme de Lot dans un sens fort différent

de celui qu'y attache la Méthode historique. Il en acceptait la réalité littérale. Cela se voit par le passage suivant (t. XXII, col. 1038, 1039) :

Optaverat quondam et Lot cum filiabus salvare conjugem suam, et de incendio Sodomæ et Gomorræ pene semiustus erumpens, educere eam quæ pristinis vitiis tenebatur astricta. Sed ea, desperatione trepida, respiciensque post tergum, *æterno infidelitatis titulo condemnatur*. Et ardens fides, pro una muliere perdita, totam Segor liberat civitatem [1].

« La femme de Lot est condamnée par un monument éternel de son incrédulité. »

A la rigueur, on pourrait croire que selon S. Jérôme, le monument matériel, le *titulus* ou la colonne de sel, témoigne encore de son temps de l'incrédulité de la femme de Lot. Toujours est-il qu'il attache valeur historique au dernier détail, Ségor sauvée à la prière de Lot ; nous le prouverons à l'évidence, par un autre témoignage, au paragraphe suivant. Et cela implique, dans l'opinion de S. Jérôme, l'historicité des autres détails rappelés dans le texte cité.

§ 2. — LE DOUBLE INCESTE DE LOT

L'explication du passage relatif à l'inceste de Lot, est la seule que le R. P. Lagrange cherche

1. Nous avons rencontré ce texte au dernier moment. Nous ne l'avions pas encore remarqué lors de l'impression de la première feuille. Cela rend compte de l'*exception* dont nous avons parlé p. 7.

S. Jérôme, auquel nous laissons la responsabilité de ses jugements, croit que la femme de Lot était une pécheresse, que son mari néanmoins eut regret de sa perte, et que Dieu, pour le consoler et récompenser sa foi, épargna la ville de Ségor à sa prière et à son avantage.

à justifier par un témoignage formel de S. Jérôme. Elle offre donc un intérêt supérieur.

S'il s'agit, dit le R. P. Lagrange (p. 206), d'un point de vue erroné sur la nature des choses, je ne vois pas pourquoi il n'y en aurait pas de trace dans la Bible, à condition qu'il en soit comme des erreurs scientifiques des Hébreux, c'est-à-dire que ces choses ne soient pas enseignées. Que la lutte de Dieu contre le mal, que son action souveraine sur la matière soit caractérisée comme une victoire sur les monstres Rahab et Léviathan qu'avait créés l'antique imagination des peuples, je n'y vois pas d'inconvénient. Mais de même que chez les Grecs on soupçonna très vite l'irréalité du mythe, il est très vraisemblable que les prophètes d'Israël n'étaient nullement dupes de ces images, et, pour en revenir à la femme de Lot, l'auteur ne croyait sans doute pas plus à la réalité du fait que lorsqu'il raconte l'origine incestueuse de Moab et d'Ammon. Ici l'ironie est si acerbe, les jeux de mots à la fois si factices et si cruels que la tradition savait très bien à quoi s'en tenir, et S. Jérôme disait des rabbins de son temps, sans protester contre leur dire : « ils mettent des points, pour indiquer que ce n'est pas croyable ». Quoi qu'il en soit du but des points, le sentiment exégétique est très juste. Une satire n'est point de l'histoire.

Cette page fut une des premières qui nous tombèrent sous les yeux, à la lecture de la Méthode historique. Grandement surpris, nous n'eûmes rien de plus pressé que d'aller au *Liber hebraicarum quæstionum in Genesim*, selon la référence de l'auteur. Et plus grand encore fut notre étonnement. Ensuite, nous revînmes, dix fois et plus, à la page du R. P. Lagrange, la parcourant toujours sans en croire nos yeux.

Voici les motifs de notre prodigieuse stupéfaction.

A la lecture des lignes citées, on doit penser que les points rabbiniques dont il s'agit infirmaient toute l'histoire de l'inceste involontaire de Lot et de la naissance de Moab et d'Ammon. Or, d'après S. Jérôme, ils en notaient un seul détail. De plus, S. Jérôme marque expressément, par les termes et par la syntaxe, qu'il rapporte là l'opinion des rabbins, et qu'il ne l'embrasse pas. Et de fait, en un autre endroit, il adopte ce détail tel qu'il est. En outre, dans l'article précédent des *Quæstiones hebraicæ*, loin d'y voir une satire, il traite comme très sérieuse et très authentique l'histoire du double inceste de Lot.

Le R. P. Lagrange altère le texte. Après avoir étendu l'observation des rabbins à l'ensemble du récit, il l'attribue à S. Jérôme. En effet, comme il déclare ne pas s'inquiéter du sens des points rabbiniques, il en met les auteurs hors de cause. Dès lors, le sentiment exégétique qu'il loue, et dont il s'inspire, devient celui de S. Jérôme, et S. Jérôme a trouvé lui aussi une histoire impossible et une satire dans l'épisode en question. Le procédé a été suggéré par le vain désir de mettre S. Jérôme de son côté, et de rejeter sur lui la responsabilité de l'explication proposée, ainsi que de beaucoup d'autres pareilles.

Au surplus, qu'on juge par soi-même ; nous allons donner tout le texte de S. Jérôme.

Il n'a commenté qu'une partie du récit. En lisant ses observations, il faut se rappeler que, lors de la catastrophe de Sodome et des villes voisines, Lot avait d'abord demandé aux anges la permission de se réfugier à Ségor, plutôt que dans la montagne comme ils le lui ordonnaient. Il s'était en conséquence retiré dans la ville de Ségor, épargnée à sa prière. Ensuite, changeant d'avis, il avait préféré le refuge (*fuga*) de la montagne. S. Jérôme, en raisonnant sur ces faits, commence par citer le texte biblique (t. XXXIII, col. 966, 967) :

Et ascendit Lot de Segor, et sedit in monte ; et duæ filiæ ejus cum eo. Timuit enim sedere in Segor. Quæritur quare, cum primum fugæ montis Segor prætulerit, et eam in habitaculum suum voluerit liberari, nunc de Segor rursum ad montem migret. Respondebimus veram esse illam Hebræorum conjecturam de Segor, quod, frequenter terræ motu subruta, *Bale* primum et postea *Salisa* appellata sit, timueritque Lot dicens : Si cum cæteræ adhuc urbes starent, ista sæpe subversa est, quanto magis nunc in communi ruina non poterit liberari ? Et ob hanc occasionem infidelitatis, etiam in filias coitus dedisse principium. Qui enim cæteras viderat subrui civitates et hanc stare, seque Dei auxilio erutum, utique de eo quod sibi concessum audierat, ambigere non debuit. Illud igitur quod pro excusatione dicitur filiarum, eo quod putaverint defecisse humanum genus, et ideo cum patre concubuerint, non excusat patrem.

Ségor avait toujours été sujette aux tremblements de terre. De là, d'après les Juifs, les noms de Balé et de Salisa, qu'on lui donnait aussi ; S. Jérôme approuve la conjecture. Il pense

de même avec les Juifs que Lot a craint pour sa sûreté à Ségor, plus exposée que jamais, dans la circonstance, car la terre tremblait partout aux environs. Enfin les Juifs expliquaient, toujours avec l'approbation de S. Jérôme, que Lot, dans sa conduite, avait manqué de foi. Comme il avait vu les villes voisines sombrer dans la catastrophe, Ségor rester indemne en sa faveur, et lui-même échapper par le secours de Dieu, il avait mal fait, d'après eux, de douter de la sûreté promise.

On disait à la décharge de ses filles, qu'elles avaient cru le genre humain détruit, et avaient eu commerce avec leur père afin d'en assurer la propagation. Mais S. Jérôme n'accepte pas cette excuse pour Lot lui-même, sans doute parce que celui-ci n'avait pas fait le raisonnement, ayant commis l'inceste en état de profonde ivresse, et à son insu. Le péché de Lot était avant tout son manque de foi, occasion coupable du reste.

Ces explications, dirons-nous, valent ce qu'elles valent. Mais il est certain que S. Jérôme n'aurait pas ainsi fouillé le cas de Lot, s'il n'avait pas pris le récit biblique au sérieux.

S. Jérôme place immédiatement après ce commentaire, une observation des Juifs sur un autre détail de l'épisode. Ici, il ne confirme plus, et son langage contraste avec l'approbation qu'il vient de donner à d'autres idées des Juifs :

Denique Hebræi quod sequitur : *Et nescivit cum dormisset* (filia ejus) *cum eo et cum surrexisset ab eo*, appungunt desuper, quasi incredibile, et quod rerum natura non capiat coire quemquam nescientem.

S. Jérôme n'était pas de l'avis de ceux qui ont marqué les points au-dessus des mots. Car, d'abord, l'absence de toute approbation est très significative ici, après les assentiments donnés à d'autres idées des Juifs dans les lignes qui précèdent. Ensuite, S. Jérôme reconnaît clairement, avec la réalité de la faute, l'inconscience de Lot, par un *nesciens* en fort relief, dans ce passage d'une lettre à Oceanus (t. XXII, col. 663) : *In vino luxuria... Noe ad unius horæ ebrietatem nudat femora sua, quæ per sexcentos annos sobrietate contexerat ; Lot per temulentiam, nesciens libidini*[1] *miscet incestum, et quem Sodoma non vicerat, vina vicerunt.*

C'est évidemment accepter le fait au sens littéral, avec la circonstance qui en amoindrit la culpabilité. Pourtant S. Jérôme n'avait pas de raison particulière d'atténuer celle-ci, au point de vue où il se plaçait.

Pourquoi donc a-t-il insisté sur le *nesciens* ? Pour l'acquit de sa conscience. Il n'a pas voulu sacrifier à la rhétorique la réputation de Lot, rangé, par le livre de la Sagesse et la seconde épître de S. Pierre, parmi les justes de l'Ancien Testament. En effet, s'il n'avait pas excusé Lot

1. Au plaisir de boire.

sur son ignorance (encore qu'elle fût coupable dans sa cause, comme il nous l'a dit), l'aventure de Lot eût mieux prouvé les suites désastreuses de l'abus du vin.

La lettre à Oceanus ayant été écrite en 397 ou 398 et le *Liber hebraicarum quæstionum* entre 386 et 391 [1], on ne peut pas soutenir que S. Jérôme a corrigé dans l'œuvre philologique ce qu'il avait énoncé d'abord, sans y regarder de près, dans une exhortation à la tempérance.

Les jeux de mots sur Moab et Ammon sont-ils aussi cruels que le prétend le R. P. Lagrange ? Nous voulons dire : le sont-ils dans l'opinion de S. Jérôme, laquelle est seule en cause dans cette discussion ? Qu'on lise les considérations qui terminent ses remarques sur l'histoire des filles de Lot, à l'endroit qu'on nous signale avec tant de confiance :

Et conceperunt duæ filiæ Lot de patre suo, et genuit primogenita filium, et vocavit nomen ejus Moab. Iste est pater Moabitarum usque in hanc diem. Et minor, et ipsa peperit filium, et vocavit nomen ejus Ammon, id est, filius populi mei. Ipse est pater filiorum Ammon. Moab interpretatur *ex patre*, et totum nomen etymologiam habet [2]. Ammon vero, cujus quasi causa [3] nominis redditur *filius generis mei*, sive, ut melius est in Hebræo, *filius*

1. Voir Dom Léon Sanders, pp. 91, 95.

2. C'est-à-dire que Moab serait un nom forgé, à la différence des noms comme Lenoir, Lechien, et que nous devons nous l'expliquer par l'analyse de ses éléments.

3. La chose, l'objet du nom.

populi mei, sic derivatur ut ex parte sensus nominis, et ex parte sit sermo. *Ammi* enim, a quo dicti sunt Ammonitæ[1], vocatur *populus meus*.

Le commentaire est purement philologique. Si les noms de Moab et d'Ammon renferment une ironie amère, propre à la satire et incompatible avec le genre historique, S. Jérôme ne l'a ni déclaré ni insinué.

S'il y a jeu de mots cruel dans l'épisode, ce n'est que sur les noms Moab et Ammon. Y en a-t-il de fait? Nullement.

L'aînée des filles de Lot donne à son fils le nom de Moab, et c'est tout. Sa sœur nomme son fils Ammon, ce que l'auteur biblique interprète *popularis*, avec un sous-entendu, *meus*[2]. Il attache donc à Ammon le sens de *rejeton de ma race*, expression naturelle de la joie inespérée d'une femme qui avait craint de mourir sans postérité. Quelle ironie acerbe y aurait-il en cela, à supposer même une étymologie factice?

Nous avons reproduit dans leur intégrité l'interprétation du R. P. Lagrange et les notes de S. Jérôme qu'il a en vue. Qu'on décide, par la comparaison, jusqu'à quel point le disciple a

1. *Ammi*, *amm-i*, populus-meus. *Ammon* peut dériver de *am* devant une voyelle suffixe, *amm*, peuple, mais non de *ammi*, mon peuple.

2. S. Jérôme rapprochait sans doute Ammon des noms comme *Deogratias* *Quod-Deus-vult*, usités de son temps chez les Latins. Ces vocables ont en effet valeur de noms, *sensus nominis*, et forment énoncé, *sermo*. En réalité, si on tient compte des sous-entendus, il en a été généralement ainsi des noms propres chez les premiers titulaires.

reproduit la pensée du maître, jusqu'à quel point il a été fidèle à la méthode historique, laquelle suppose avant tout l'exacte interprétation des documents mis en œuvre.

§ 3. — LES PRÉTENDUS MYTHES DE RAHAB ET DE LÉVIATHAN

Dans le dernier extrait qu'il nous a fourni, le R. P. Lagrange nous dit que les prophètes avaient probablement conscience de débiter des imaginations populaires. Auparavant (p. 108) il avait montré du goût pour l'opinion contraire. En octobre 1903, la Revue Biblique s'attache à celle-ci (Voir notre ch. II, §§ 8 et 9). Au total, on n'est pas fixé sur ce point. Dans tous les cas, on met des erreurs et des contes populaires dans l'Ecriture et cela, assure-t-on, de par S. Jérôme.

A la faveur de l'étiquette hiéronymienne mise sur l'explication de l'inceste de Lot, on a fait passer les prétendus mythes de Rahab et de Léviathan. Il convient donc de voir si S. Jérôme a flairé du mythe aux endroits de la Bible que ces noms nous rappellent.

D'abord, dans sa version de la Bible, S. Jérôme ne transcrit pas *rahab*, comme un nom propre, mais il le traduit. Il le rend par *superbus*, *superbia*, et une fois, (Job, IX, 13) par *orbem*, si tant est que, dans ce cas, il ait lu *rahab*. Quant à *leviathan*, il ne le traduit pas, il le trans-

crit [1]. Pour lui, léviathan quand il s'en occupe dans ses commentaires, c'est le diable, qu'il regarde comme historique, et toujours vivant. A preuve, ses remarques sur Isaïe, XXVII, 1 (t. XXIV, col. 305-307) :

In die illo visitabit Dominus in gladio suo duro, et grandi, et forti, super leviathan serpentem vectem, et super leviathan serpentem tortuosum, et occidet cetum (thannin) *qui est in mari*... Qui draco proprie in hebraico sermone appellatur *leviathan*. Ipse est magnus cetus, de quo, quod a Christo capiendus sit, mystico in Job (XL, 20) sermone narratur : *Qui magnum cetum capturus est;* nam et ibi pro *ceto, leviathan* ponitur...

Cum autem in fine mundi adversum leviathan, qui in principio Geneseos appellatur *serpens prudentissimus* super omnes bestias quæ erant in terra, gladius sanctus, sive durus, et magnus, et fortis, fuerit inductus, fugiet qui nunquam fugere consueverat...

Qui dicunt diabolum acturum pœnitentiam et veniam consecuturum, interpretentur nobis quomodo hoc accipiant quod scriptum est : *Et interficiet draconem qui est in mari*, sive *cetum*. Secundo enim loco, in præsenti capitulo, in hebraico non appellatur leviathan, sed *thannin*, quod proprie *cetum sonat*. Unde Hebræi autumant *leviathan* habitare sub terra et in æthere, *thanniim* vero in mari, *quæ judaica fabula est*.

On voit si S. Jérôme veut qu'on parle de fable ou mythe à propos de leviathan.

Voici comment il explique *rahab* dans Isaïe, LI, 9 (t. XXIV, col. 487, 488) :

1. On lit bien dans le Vulgate, Ps. LXXXVI, 4 : *Memor ero Rahab et Babylonis scientium me*, et Ps. LXXIII, 14 : *Tu confregisti capita draconis* hébreu, *leviathan*, mais on sait que la traduction des psaumes dans la Vulgate est fort peu l'œuvre de S. Jérôme. Nous avons à considérer ici sa version des psaumes sur l'hébreu (t. XXVIII, col. 1123 et sv.).

Numquid non tu percussisti superbum (rahab), *vulnerasti draconem* (thannin). *Numquid non tu siccasti mare, aquam abyssi vehementis, qui posuisti profundum maris viam ut transirent liberati*... Tu es enim qui percussisti superbum, vulnerasti draconem, *regem videlicet Ægypti Pharaonem*, qui et in Ezechiel draco magnus appellatur. Tu siccasti mare Rubrum, ut per aquas vehementissimas, et profunda maris, viam tuus populus reperiret et Ægyptios fugeret persequentes.

Rahab, comme le dragon, est ici le roi d'Egypte, dans l'interprétation de S. Jérôme.

A propos d'Isaïe XIV, 21, il rejette encore une fable où léviathan joue un rôle (t. XXIV, col. 225, 226) :

Semen pessimorum, præparate filios vestros occisioni iniquitatum patrum suorum (dans les Septante : *patris tui*)... Legimus in Evangelio quod diabolus ab initio mendax sit et pater ejus, id est mendacii. Quod multi non intelligentes, patrem diaboli volunt esse draconem, qui regnet in mari, quem Hebræi vocant leviathan. Et hoc putant loco convenire præsenti, juxta Septuaginta interpretes, qui dixerunt: *pro peccatis patris tui*, cum perspicue in hebræo *abotham* non *patris tui*, sed *patrum suorum* significet.

Voilà les seuls endroits où S. Jérôme se soit expliqué sur rahab et léviathan. Il n'y a pas vu le moindre élément fabuleux. Pour soutenir le contraire, il faudrait d'abord établir que, d'après lui, le diable est un mythe.

On nous objectera peut-être qu'aux endroits cités ici, il n'est pas sûr que S. Jérôme fasse part

de ses jugements personnels. On se baserait sur sa déclaration citée par nous p. 53, selon laquelle il insère souvent dans ses commentaires les interprétations de ses devanciers, sans les faire siennes, et sans les distinguer non plus de son bien propre. Mais ce serait à tort. Car dans les textes allégués, l'usage de l'hébreu et la critique des Septante valent autant que la signature de S. Jérôme.

On reconnaîtra la même marque, et d'autres non moins personnelles, dans les extraits mis en œuvre au paragraphe suivant.

§ 4. — HORREUR DE S. JÉRÔME POUR L'EXPLICATION MYTHOLOGIQUE DE LA BIBLE

D'après quelques commentateurs, S. Jérôme aurait teinté de mythologie, juive ou païenne, sa traduction de Job, IX, 13 : *Deus cujus iræ nemo resistere potest, et sub quo curvantur qui portant orbem.* Il y rend, semble-t-il, *rahab* par *orbem* ; l'hébreu actuel dit en effet : *sous lequel s'inclinent les alliés de rahab.*

Quand on considère la manière dont S. Jérôme traduit *rahab* partout ailleurs, on se demande en effet comment il a été amené à le traduire ici par *orbem*. Nous croyons qu'au lieu *rahab* avec un *hé*, il a lu *rachab*, avec *cheth*, ces deux lettres offrant probablement dans ses manuscrits, comme dans les Bibles hébraïques actuelles, une

grande ressemblance[1]. Or, *rachab* signifie *large, étendu*. En conséquence, S. Jérôme aura peu compris au texte, et l'aura rendu, à tout risque et de son mieux, par *orbem*, l'étendu, le vaste.

Mais S. Jérôme n'a pas besoin de notre conjecture pour se purger de tout soupçon de réminiscence mythologique, juive ou païenne, à laquelle il s'attacherait. Nous venons de voir comment il écarte, dans l'interprétation d'Isaïe, tout rapprochement avec les fables juives. Il ne condamne pas moins, chez les traducteurs de l'Ecriture, ce qui sent la mythologie grecque. A propos d'Isaïe, XIII, 22, il déclare (t. XXIV, col. 215) ne pas vouloir traduire certain nom d'animal par *onocentaurus*, comme l'ont fait les Septante, *imitantes gentilium fabulas*, et formant *onocentaurus* sur le patron d'*hippocentaurus*. Il le rend lui, par *ululæ*, chouettes. Au verset 3 du même chapitre, il met *fortes* où les Septante ont écrit *gigantes*, et dit à ce sujet (col. 208) : *Septuaginta et Theodotio in similitudinem fabularum vertere gentilium, sicut et Sirenas, et Titanas, et Arcturum, Hyadas et Orionem nominant, quæ apud Hebræos aliis appellantur vocabulis.*

A la vérité, S. Jérôme manque ici de mémoire. Il a lui-même traduit, au ch. XIII, 21, 22 : *Sed requiescent ibi* (dans les ruines de Babylone) *bes-*

1. Il y a déjà une grande ressemblance entre les deux lettres dans les inscriptions hébraïques quatre siècles avant S. Jérôme.

tiæ.... et respondebunt ibi ululæ in ædibus ejus, et sirenes in delubris voluptatis. Cependant il n'admet là aucune mythologie. Il résume en effet son explication des versets 20-22 en ces termes (col. 159) : *per quæ omnia, vastitatis et solitudinis signa monstrantur,* (scilicet) *quod tanta sit depopulatio urbis quondam potentissimæ, ut præ multitudine dæmonum ac bestiarum nullus audeat pastorum, id est, deserti appetitor, intrare*[1].

Ici pourtant, S. Jérôme semble croire à l'existence d'animaux fabuleux. *Sirenæ autem thennim* (hebraice) *vocantur, quas nos aut dæmones, aut monstra quædam, vel certe dracones magnos interpretabimur, qui cristati sunt et volantes.*

Autre mythe qu'il semble admettre, d'après ce que nous lisons au même endroit. Les rois de Perse, lui a dit un moine originaire du pays d'Élam, font des chasses à Babylone, où il y a des bêtes de toute sorte, en liberté à l'intérieur de l'enceinte : *Didicimus a quodam fratre Elamita, qui, de illis finibus egrediens, nunc Jerosolymis vitam exigit monachorum, venationes regias esse in Babylone, et omnis generis bestias murorum ejus tantum ambitu contineri.*

1. Le texte biblique dit : *Nec ponet ibi tentoria Arabs, nec pastores requiescent ibi,* à Babylone, à cause des animaux lugubres ou dangereux qui se logeront dans ses ruines. Ce séjour sera si effrayant, ainsi explique S. Jérôme, que les pasteurs nomades, *qui se plaisent pourtant dans les déserts,* ne s'aventureront pas dans celui-là. — Les mots soulignés montrent que S. Jérôme connaissait le sentiment inné des bédouins.

C'est évidemment un conte inventé pour rendre plus saisissant l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe.

Bien plus, S. Jérôme croit fermement à l'existence de nains, *homunculi*, au nez crochu, aux pieds de chèvre, et avec cornes au front. Il ne permet pas le moindre doute à ce sujet. Sous l'empereur Constance, dit-il, on a exhibé un de ces nains à Alexandrie, le peuple s'en est beaucoup amusé, et le nain étant venu à mourir, son corps, salé, fut transporté à Antioche, pour donner à l'empereur sa part du plaisir : *Hoc ne cuiquam ad incredulitatem scrupulum moveat, sub rege Constantio, universo mundo teste defenditur. Nam Alexandriam istiusmodi homo vivus perductus, magnum populo spectaculum præbuit ; et postea cadaver exanime, ne calore æstatis dissiparetur, sale infuso, Antiochiam ut ab imperatore videretur, allatum est* [1]. Un nain de cette sorte, comme aussi un *hippocentaure*, avait apparu à S. Antoine.

S. Jérôme, qui raconte tout cela dans la Vie de S. Paul, le grand ermite (t. XXIII, col. 18-

1. Donnons-nous aussi le plaisir d'interpréter un mythe, et indiquons l'origine probable de la légende dont S. Jérôme s'est fait l'écho. Il nous paraît certain qu'elle la tire d'une curiosité, humaine ou animale, promenée dans les rues d'Alexandrie sous le règne de Constance, et transformée bientôt par l'imagination populaire. Ne serait-ce pas un de ces nains de l'intérieur de l'Afrique, qui aurait été capturé par quelque tribu voisine, et ensuite amené jusqu'en Égypte, de main en main, par le commerce ? On avait dû en voir parfois en Égypte ou dans le voisinage, car Hérodote, qui a puisé à Cyrène ses renseignements sur le Sahara et les contrées plus méridionales, y a entendu parler de ces nains (II, 32), et son témoignage a reçu pleine confirmation de nos jours.

20), se demande si ce sont là des animaux du désert ou des démons. Il y voit, dans tous les cas, une réalité, comme dans les *thennim*, expliqués à sa manière, qui hanteront les ruines de Babylone, selon la prophétie d'Isaïe. Il n'y trouve par conséquent pas de mythe, car il n'y a des mythes que pour ceux qui n'y croient pas ; il n'y en a pas pour ceux qui les envisagent comme des réalités. Par sa crédulité même, S. Jérôme se tient aussi éloigné que possible de notre école mythologique, dont il a toujours détesté les principes.

Sous ce rapport, il y a contradiction chez lui en ce sens que, tout en reprochant aux Septante des vocables imprégnés de mythologie grecque, il s'oublie à employer des mots comme *sirene*, dans sa version à lui. Mais par les explications citées, dont les Septante ont sans doute aussi le droit de bénéficier, il est manifeste que la couleur païenne du terme ne déteint pas sur le sens qu'il y attache.

CHAPITRE V

Certaines vues sur l'histoire primitive racontée dans la Genèse

Sans doute, il est permis de recommander l'étude de S. Jérôme et d'y pousser au besoin vigoureusement, sans qu'on doive pour cela s'asservir à toutes les idées de cet exégète, quelque grand qu'il soit. Mais le faire, se prévaloir de l'autorité de S. Jérôme, et en même temps, pour les principes et les faits d'exégèse, se tenir toujours à ses antipodes, fausser constamment ses témoignages, voilà qui paraît excessif. Les contrastes relevés jusqu'ici ne marquent pas encore assez la perpétuelle contradiction ; elle éclate beaucoup plus dans les considérations du R. P. Lagrange sur les premiers chapitres de la Genèse.

Citons-en quelques passages significatifs, et scrutons-les, car ils sont d'une portée infiniment plus grande que plusieurs ne se le figureront à première lecture. Nous mettrons ensuite la pensée de S. Jérôme en face des conceptions présentées comme imbues de son esprit.

§ 1. — DEUX NOTIONS DE LA DIVINITÉ DANS LES PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE ?

Des conceptions s'inspirant d'un principe hié-

ronymien se passeraient d'une précaution oratoire comme celle-ci (p. 208) :

Je souhaiterais adoucir l'impression produite par une constatation nécessaire, en montrant que si l'histoire primitive n'est pas de l'histoire proprement dite, tout y est supérieur à ce qu'on trouve partout ailleurs et conforme à ce qu'exigeait la dignité de l'Ecriture inspirée.

Par malheur, l'écrivain conçoit l'Ecriture comme un ensemble d'écrits remplis d'erreurs qu'il appelle matérielles (p. 106), mais que les livres inspirés sont censés offrir sous la même rubrique que la vérité pure. L'idée qu'il donne de l'histoire biblique primordiale est digne seulement de l'Ecriture interprétée selon la norme du bœuf volant.

Dans l'histoire biblique primitive, tout, dit-il, est supérieur à ce qu'on trouve ailleurs en ce genre. Mais ailleurs cela est si pauvre, si plein de grossières erreurs, qu'on s'engage à peu de chose en reconnaissant vaguement la supériorité du Dieu de l'histoire paradisiaque. Il s'agit en effet, non du Dieu de l'hexaméron, qu'on fait beaucoup plus moderne, mais du Dieu primitif, celui du paradis terrestre, dans la suite des lignes citées :

Entre le mythe, qui est l'histoire des choses, considérées comme des personnes et ensuite comme des dieux, et l'histoire proprement dite, il y a l'histoire primitive légendaire. Ici encore la mythologie a fait intervenir les dieux dont l'histoire se mêle étroitement à celle des hommes. La Bible fait intervenir Dieu. Cette unité est beau-

coup. Ce ne serait pas assez si ce Dieu, pour être unique, n'en était pas meilleur, et s'il se conduisait sur la terre comme un des dieux de l'Olympe. Je ne pense pas qu'aucun homme de bon sens puisse proférer ce blasphème. La question difficile des fils de Dieu n'atteint pas l'honneur de Dieu, car ils ne sont évidemment pas sur le même rang que lui. Les hommes sont aussi ses fils, et ce n'est pas une raison pour qu'ils partagent sa nature divine

Observations.

Peu importe que les chapitres II et III et parties des suivants, dans la Genèse, soient entachés de légendes plutôt que de mythes; ils contiennent l'erreur dans les deux cas. Au point de vue de l'inspiration et de la dignité de l'Ecriture, un moindre degré d'erreur ne rachète rien. De plus, si la distinction relevait les chapitres en question, elle rabaisserait d'autant les parties de l'Ecriture où l'auteur découvre du mythe. C'est un artifice contradictoire. D'ailleurs, dans l'interprétation du R. P. Lagrange, la légende primitive finira par ne rien dire; il n'y a pas de mythe plus vide.

Quant au créateur, il ne lui est accordé qu'une supériorité morale sur les dieux du paganisme; cela ne l'élève pas au-dessus des simples honnêtes gens. C'est ce qu'on apprend aussitôt après:

On se plaint que Dieu lui-même n'est pas assez transcendant; il est trop familier, il parle aux hommes, il ferme la porte de l'arche, il fait à Adam et à sa femme des tuniques de peau. *Affaire de goût.*

Le Iahvé des vieilles histoires, si sévère pour le péché, mais si bon pour les justes, me touche plus intimement que le sublime Elohim du Code sacerdotal. Dieu, étant

infini, épuise nos manières de le concevoir et de le représenter. Il suffit qu'il paraisse toujours bon et juste, sage et maître du monde. Ainsi se révèle-t-il dans la Genèse [1], et l'exégèse catholique peut en toute loyauté maintenir cette position. Il faut bien admettre le progrès dans les idées sur Dieu : on le touche du doigt dans l'Ancien Testament ; mais il a porté beaucoup plus sur les attributs métaphysiques de Dieu que sur ses qualités de maître équitable de l'humanité.

Quels sont les plaignants? Il n'y en a pas. Il y a seulement des hommes qui interprètent dans le sens matériel et grossier les actes de Dieu dans l'histoire primordiale. Ils y voient un Dieu qui façonne l'homme d'un peu de boue à la façon d'un potier vulgaire, plante le paradis terrestre comme l'aurait fait un ouvrier forestier, fait défiler les animaux devant Adam comme un conducteur de bestiaux, fabrique des tuniques de peau à la manière d'un pâtre kirghiz. Mais ces exégètes ne se plaignent pas; ils se complaisent au contraire dans leurs explications.

Le dieu ainsi présenté est un faux dieu. S'il est le maître du monde, Jupiter passait aussi pour tel. On a beau dire qu'il est seul, qu'on ne lui associe pas de compagnon, qu'il est bon, il diffère essentiellement de l'Elohim du Code Sacerdotal, de l'Elohim de la première page de la Genèse. Si celui-ci est l'aboutissant d'une évolution dont le dieu édénique, ainsi conçu, a été

1. L'auteur entend la Genèse, moins les parties qu'auraient fournies le Code sacerdotal et d'autres sources. Le chapitre Ier, dans la théorie qu'il adopte, serait extrait du prétendu Code sacerdotal.

le point de départ, c'est un dieu qui en a évincé un autre, comme Jupiter a détrôné Saturne. Il n'y a plus de plan divin embrassant toute la suite de la vraie religion.

Quand on interprète les chapitres II et III de la Genèse, non seulement à la façon des SS. Pères ou du Nouveau Testament, mais aussi de l'Ancien, on n'a aucune raison de dire : *Affaire de goût*. La plaisanterie suppose qu'on y prend les choses en un sens purement matériel. On le supprimera, il est vrai, en le réduisant à une apparence historique, c'est-à-dire, à zéro. A ce prix, la véracité biblique est sauve, car qui ne dit rien ne ment pas.

Mais le procédé ne va pas sans inconvénient. Interprété de la sorte, le récit paradisiaque n'offre plus d'expression réelle des actions divines. Autant vaut dire qu'il ne renseigne pas sur Dieu. L'évolution, si visible, de l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament part d'un terme imaginaire.

L'auteur de la Méthode historique va nous dire qu'il maintient le fait de la chute originelle, en vertu du sens dogmatique attaché par l'Eglise aux versets qui la racontent. Néanmoins, en cet endroit, si on prend les expressions au sens matériel, Dieu se comporte comme il l'a fait jusque-là, c'est-à-dire, à la façon d'un homme. Or, il n'agirait pas plus en vrai Dieu que précédemment, si on appliquait à ces versets le principe d'interprétation censé justifié, pour le reste, par

la nature grossière de ses actions. Au point de vue exégétique, il faudrait donc en éliminer le contenu. Si l'on soutient au contraire que là, Dieu commence à donner une idée différente de sa nature, on en sera difficilement cru, et l'on rendra caduque l'interprétation proposée pour la première partie du récit.

Ce n'est pas tout. L'Eglise a également reconnu, dans l'histoire de la chute, la promesse d'une rédemption, et nous sommes bien sûr que l'auteur de la Méthode historique accepte cette explication dogmatique proposée par l'autorité infaillible. Or, suivant un principe très juste du même, « Dieu enseigne tout ce qui est enseigné dans la Bible, mais il n'y enseigne rien que ce qui est enseigné par l'écrivain sacré [1] ». Le troisième chapitre de la Genèse exprime par conséquent l'idée d'un Dieu Rédempteur, et cette notion n'est pas si simpliste.

On a toujours admis une évolution des doctrines dans l'Ancien Testament, mais en ce sens qu'elles se complètent et s'illuminent de plus en plus, sans que jamais un élément essentiel fasse place à un autre.

L'auteur de la Méthode historique touche du doigt le progrès, tel qu'il se le figure, des idées sur Dieu, dans l'Ancien Testament. Mais n'a-t-il pas cru toucher dans S. Jérôme, et ailleurs, des choses qui ne s'y trouvaient pas ?

1. Cité par Dom Sanders, p. 164.

Si l'on veut être fidèle à la méthode historique, il n'y a pas à nier l'origine de cette dualité divine introduite dans les premières pages de la Genèse. Elle a été inventée pour les besoins de la thèse rationaliste des sources du Pentateuque.

§ 2. — POURQUOI SUPPOSER DEUX NOTIONS DE LA DIVINITÉ DANS LA GENÈSE ?

Nous allons mettre cette origine en bon relief. Mais il faut d'abord esquisser, dans ses grandes lignes, la théorie rationaliste.

Selon cette théorie, le Code sacerdotal, en allemand *Priesterkodex*, serait un livre composé durant la captivité de Babylone ou même au siècle qui suivit. En se combinant avec plusieurs documents plus anciens, l'un nommé élohiste, comme le Code sacerdotal lui-même, les autres dits jahvistes, le Code sacerdotal aurait donné naissance aux quatre premiers livres attribués à Moïse. On signale parmi les marques distinctives du Code sacerdotal, l'emploi exclusif, ou peu s'en faut, d'Elohim, comme nom de Dieu, jusqu'à l'apparition de Dieu dans le buisson ardent, ainsi que l'idée plus métaphysique que l'auteur se fait de Dieu, et qui trahirait une époque beaucoup plus récente que celle des documents jahvistes. Dans ceux-ci en effet, Dieu, presque toujours désigné sous le nom de Jahvé, est censé se montrer sous des formes plus grossières et avec des attributs plus primitifs.

Le récit de la création en six jours et du repos au septième, l'histoire des descendants d'Adam par la ligne de Seth jusqu'à la naissance des fils de Noé (ch. V), sauf un verset (29), sont regardés comme parties du Code sacerdotal. Le reste des cinq premiers chapitres est censé jahviste. Pour nommer Dieu, l'histoire paradisiaque dit d'ordinaire Jahvé-Elohim. On suppose qu'Elohim est une addition postérieure ; de la sorte les chapitres II et III sont jahvistes[1]. Le Code sacerdotal et les éléments jahvistes, chapitres, passages plus ou moins longs, versets, demi-versets, quarts de versets, s'entremêlent dans l'histoire du déluge et la suite des quatre premiers livres de Moïse.

Mais l'Elohim des rationalistes commence à chanceler sur son piédestal métaphysique. M. Gunkel, un des commentateurs actuellement les plus en vogue chez eux, interprète l'homme créé à l'image d'Elohim en ce sens qu'il a été créé à l'image d'un Elohim corporel. D'après lui, entre l'Elohim du Code sacerdotal et l'homme qu'il a créé, il n'y a qu'une différence de taille

1. Il semble évident que cette double dénomination Jahvé-Elohim veut signifier l'identité de Jahvé et de l'Elohim par excellence, ou le Dieu unique. Le récit qui forme les chapitres II et III offre toujours cette expression dans la partie narrative ; elle n'est pas employée dans le dialogue d'Ève avec le serpent, parce qu'elle n'y était pas naturelle avec l'intention indiquée. Là on lit Élohim sans plus. Donc si un seul des deux noms est propre à la source originelle, c'est Élohim ; car, à supposer le document jahviste, pourquoi Ève ne dirait-elle pas ici *Jahvé*, comme au chapitre IV, jahviste ? Ainsi les chapitres II et III de la Genèse seraient élohistes comme le premier. La conclusion paraîtrait sans doute légitime aux rationalistes, et aux catholiques qui s'inspirent d'eux, si elle ne contrariait pas leur théorie.

et de force [1]. Voilà un dieu titanesque dont les mythologues bibliques auront à s'occuper. M. Gunkel n'en reste pas moins fidèle à la théorie que nous exposons, ce en quoi il manque de logique.

Certainement, quand on prend au sens matériel les opérations du Jahvé génésiaque, il faut, pour être conséquent, donner la forme humaine à l'Elohim de l'hexaméron. En effet, l'Elohim de la création parle, voit, travaille à la journée, et après six jours se repose, *wayishbot*. Et qu'on ne traduise pas simplement : *il cessa d'agir*, comme le mot le permettrait à la rigueur; car au chapitre XXXI, v. 17 de l'Exode, il est dit que Jahvé créa le ciel et la terre en six jours, et que le septième jour il se reposa et *respira*, ce qui au sens propre dénote de la fatigue, et constitue, pris matériellement à la lettre, le comble de l'anthropomorphisme. Or ce verset est attribué au Code sacerdotal. On a donc autant de raison de prendre les anthropomorphismes au sens grossier et matériel dans l'hexaméron que dans les deux chapitres suivants. Dès lors, si Elohim crée l'homme à son image, il est tout naturel de lui attribuer la forme humaine ; sa sublimité métaphysique s'évanouit.

Dans ce raisonnement *ad hominem*, nous sommes parti des prémisses fournies par la Méthode historique.

Dieu s'offre donc à nous sous les mêmes traits

1. *Genesis übersetzt und erklärt*, 2e éd., 1902, pp. 98, 99.

dans les trois premiers chapitres de la Genèse. On le rabaisse, on le rehausse sur toute la ligne en même temps, selon le sens assigné aux anthropomorphismes. Mais il fallait deux dieux de noblesse différente pour établir une théorie préjudiciable à l'autorité de la Bible; il les fallait pour prouver que l'hexaméron et l'histoire édénique proviennent de deux sources, non pas simplement distinctes, ce qu'on peut admettre, mais discordantes. L'une d'elles, le Code sacerdotal, marquerait, comme nous l'avons dit, le terme d'une évolution profonde, essentielle, et très lente, du dieu primitif, élémentaire, en un dieu tout métaphysique.

De la sorte, entre la composition de l'histoire paradisiaque et celle de l'hexaméron et du Code sacerdotal, il se serait écoulé des siècles ; le Code sacerdotal n'aurait aucune valeur comme histoire primitive. Aussi dans ses jugements sur les premiers chapitres de la Genèse, le R. P. Lagrange ne tient-il aucun compte des parties qu'on rapporte à cette source. L'omission est indiquée dans l'extrait reproduit par nous au paragraphe précédent, mais en des termes trop peu clairs pour les lecteurs d'un ouvrage de vulgarisation : *le Jahvé des vieilles histoires*, en opposition avec l'Elohim des histoires plus récentes. En revanche, cette omission s'accuse nettement plus loin, p. 216, dans un passage que nous citerons au § 5.

En attendant, nous croyons utile, et conforme au désir de plusieurs, d'expliquer le sens des

anthropomorphismes divins dans le récit de la création et dans l'histoire du paradis terrestre.

§ 3. LE SENS DES ANTHROPOMORPHISMES DIVINS DANS LES PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE. — ANALOGIES PROFONDES ENTRE L'HEXAMÉRON ET L'HISTOIRE PARADISIAQUE.

« Jahvé-Elohim *façonna* l'homme avec la poussière de la terre; et il lui inspira dans le visage un souffle de vie. »

Ce verset (Gen. II, 7) a grandement nui à Jahvé dans l'esprit des rationalistes. Le verbe *yaçar*, façonner, leur a rappelé le potier vulgaire et rien d'autre. Jamais ils n'ont daigné examiner si les auteurs bibliques, qui ont plus qu'eux voix au chapitre, employaient le mot dans un sens si bas, pour exprimer les opérations de Dieu. C'est pourtant ce qu'il fallait faire avant tout. S'ils y avaient regardé de plus près, un peu de réflexion, pensons-nous, les eût mis sur la bonne voie.

La noblesse et l'élévation d'un terme ne se juge pas sur le sens étymologique, toujours vulgaire, mais sur le sens usuel. Nous désignons, par exemple, nous chrétiens, l'*âme* humaine, d'un nom qui signifie souffle, mais nous pensons à autre chose en le prononçant. De même *yaçar*, façonner, et d'autres expressions non moins grossières en elles-mêmes, expriment l'action créatrice dans les endroits les plus sublimes de

la Bible, et cela chez les auteurs les plus anciens. Ainsi Amos, IV, 13 :

Quia ecce formans (*yoçer*) montes, et creans (*bôrè*) ventum, et annuntians homini eloquium suum (*littéralement :* declarans homini quæ sit cogitatio ejus), faciens matutinam nebulam, et gradiens super excelsa terræ : Dominus Deus exercituum nomen ejus.

Il est clair qu'Amos met sur la même ligne le *barà*, créer, de l'hexaméron, et le *yaçar*, former, façonner, du récit édénique. Dans son langage, le Dieu qui façonne a pour nom *Dieu des armées*, *Elohim des çebaoth*, c'est-à-dire, Dieu des légions d'êtres qui remplissent l'univers, Dieu à la voix duquel obéit toute la création, comme à son auteur. Car évidemment, dans la pensée d'Amos, Jahvé (Dominus) règne sur la terre et les cieux qu'il a créés et façonnés. C'est l'idée de l'hexaméron (ch. II, 1) : *Ainsi furent achevés les cieux et la terre, et toute leur armée* (*çabà*, singulier de *çebaoth*), armée qui obéit aux intentions du créateur, puisqu'il en a trouvé bonne chacune des phalanges et l'ensemble très bon. Le cadre du verset d'Amos, avec le *yaçar*, injustement ravalé par une fausse critique, est donc exactement celui de l'hexaméron. Cela n'empêchera pas Amos de désigner ensuite (VII, 1) le même Dieu comme celui qui façonne (*yoçer*) la sauterelle, *fictor locustæ*, sans souci d'une théorie qui, pour être conséquente, doit mettre le *fictor locustæ* plutôt au-dessous du *fictor hominis* de l'histoire paradisiaque. Elle devrait de plus, entre la composition du septième et du

quatrième chapitre d'Amos, supposer des siècles au cours desquels la notion de Dieu, chez les Juifs, aurait évolué du *fictor locustæ*, dieu infime, au Dieu des armées, le Dieu le plus sublime. Il est trop tard pour émettre cette hypothèse, l'authenticité et l'intégrité de la prophétie d'Amos n'ayant pas été sérieusement combattues [1].

Il faut observer que le *fictor locustæ* fait très bonne contenance chez Amos. Il se sert d'un chétif insecte, comme d'un fléau redoutable, pour faire sentir sa puissance aux Israélites rebelles. – Le *fictor locustæ* connaît les pensées des hommes, le secret des cœurs. Voilà où en est déjà la théologie d'un prophète si ancien.

Amos prophétise vers le commencement du VIII[e] siècle avant notre ère. Selon la théorie rationaliste, abstraction faite de quelques lambeaux du Pentateuque et des livres suivants, c'est le plus ancien écrivain Juif dont nous possédions un monument authentique. Or, on rencontre déjà chez lui, rapportées à Dieu, les expressions *barà*, créer, *yaçar*, former, façonner, *Dieu des armées*, ou maître de l'univers, comme dans les trois premiers chapitres de la Genèse. Toutes ces expressions, qu'il réunit dans un même verset, tendent à marquer la toute-puissance de Dieu, et ont chez lui la même noblesse. Et qui prouvera qu'elles ne l'avaient pas, l'une

1. Voir Ed. König, *Einleitung*, pp. 302-308; Driver, *Einleitung*, pp. 334-340.

aussi bien que l'autre, dans l'usage antérieur ?

Celui qui tenterait de le faire, rencontrerait un grand obstacle chez le prophète Osée, contemporain d'Amos ou de très peu postérieur, et tout rempli des anciens souvenirs d'Israël. En effet, Osée emploie, comme Amos, la dénomination de Dieu des armées, dans laquelle se résume pour ainsi dire l'hexaméron. Il écrit (XII, 5) : *Et Dominus* (Jahvé) *Deus exercituum, Dominus* (Jahvé) *memoriale ejus*. C'est en même temps une allusion à la parole de Dieu dans la vision du buisson ardent (*Exode*, III, 15) : *Hæc dices filiis Israël : Dominus* (Jahvé), *Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob, misit me ad vos ; hoc nomen mihi est in æternum, et hoc memoriale*[1] *meum in generationem et generationem*. Osée marque bien qu'il désigne Dieu sous le nom de Jahvé, comme sous son nom le plus parfait, conformément à un usage voulu de Dieu et consacré par les siècles. Et si la théodicée d'Osée était de si vieille tradition, il ne peut en être autrement de la théodicée identique d'Amos.

Voilà suffisamment prouvé que rien, dans le langage biblique primitif, n'autorise à placer à des degrés de noblesse différents le *bara'* et le *yaçar* des deux premiers chapitres de la Genèse. *Yaçar* a-t-il, avec le temps, perdu de sa dignité ? Etait-il devenu trivial à la basse époque où les

1. *Memoriale* rend de part et d'autre l'hébreu *zéker*.

rationalistes actuels placent la composition du premier chapitre de la Genèse et des autres parties du Code sacerdotal? Non, la chose est impossible; il n'y aurait pas moyen de la concilier avec le respect souverain qu'inspiraient alors les livres sacrés d'Israël, et notamment les chapitres XL-LXVI d'Isaïe que la théorie rationaliste, suivie par notre nouvelle école, date, ou peu s'en faut, de la même époque que le Code sacerdotal. En effet, chez Isaïe II, comme on dit maintenant, Jahvé s'élève à une hauteur infinie, sans cesser d'être le *fictor* des choses; il ne figure même sous cet attribut nulle part plus que là. Il est aussi distingué par ce trait dans des psaumes que la même théorie fait contemporains du Code, ou postérieurs. Mais pour ne pas réduire la valeur de nos considérations à celle d'un argument *ad hominem*, nous allons continuer de prouver, que dans toute la littérature biblique, le Jahvé qui façonne les créatures est placé à la hauteur qui convient au vrai Dieu.

En développant le verset II, 7 de la Genèse, où Dieu forme l'homme de la poussière de la terre, le livre de Job (X, 4-12) nous représente comme façonnés par Dieu de la même manière qu'Adam. Cette idée s'y mêle à l'expression des plus hauts attributs divins; on commence par nous dire que le Dieu qui nous façonne n'est pas un être de chair et d'os, ni un être dont la durée se mesure, comme celle de la vie humaine.

On ne saurait mieux rendre ces versets que ne l'a fait la Vulgate :

Numquid oculi carnei tibi sunt ? aut sicut videt homo et tu videbis? Numquid sicut dies hominis dies tui, et anni tui sicut humana sunt tempora?.. Manus tuæ fecerunt me, et plasmaverunt me totum in circuitu ; et sic repente præcipitas me ! Memento, quæso, quod sicut lutum feceris me, et in pulverem reduces me ! Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti ? Pelle et carnibus vestisti me ; ossibus et nervis compegisti me. Vitam et misericordiam tribuisti mihi, et visitatio tua custodivit animam meam.

Cela est dit de tout homme. Je le demande donc : avons-nous été, à la lettre, bâtis par Dieu de cette façon? Est-ce là ce que signifie l'auteur ? Pourquoi donc entendre la formation du premier homme par Dieu dans un sens plus matériel ? Les passages suivants s'y opposent également :

Je ne t'avais pas encore *façonné* dans le ventre de ta mère, que je te connaissais ; tu n'étais pas encore sorti du sein, que je te sanctifiai, que je t'établis prophète pour les nations. (*Jér.*, I, 5).

Ils ont dit (les oppresseurs des faibles) : Jah (Jahvé) ne verra point, et le Dieu de Jacob ne comprendra pas. Comprenez (vous-mêmes), ô les plus grossiers de la foule. Quand aurez-vous l'intelligence, insensés ? Celui qui a *planté* l'oreille n'entendra-t-il pas ? Et celui qui a *façonné* l'œil ne regardera-t-il pas ? Il ne vous reprendra point, celui qui fait la leçon aux peuples et qui enseigne à l'homme la science (*Ps.*, XCIII, 7-10) ?

Du haut du ciel Jahvé regarde, il voit tous les enfants de l'homme ; de la place où il est assis, il observe tous les habitants de la terre. Car il a *façonné* leurs cœurs à tous, et il comprend toutes leurs œuvres (*Ps.*, XXXII, 13-15).

Dieu façonne donc l'œil, il plante l'oreille, il

façonne le cœur, c'est-à-dire, l'intelligence, de tous les hommes ; *façonner* s'exprime, ici encore, par *yaçar*. Et parce qu'il plante ou façonne l'oreille, l'œil, le cœur, Dieu a la connaissance parfaite de toutes les pensées, paroles et actions de l'homme, comme Adam l'a éprouvé le premier. Voilà un potier comme nul autre, et de beaucoup le premier de la corporation. Si ce potier plante le paradis terrestre et les oreilles humaines, il est à croire qu'il a planté cela comme ceci, par une opération immatérielle. Le Dieu qui façonne l'homme ne se montre donc pas inférieur à ce qu'il est dans l'histoire des six jours.

Dans le psaume CXXXVIII, Jahvé façonne les embryons humains, il a mains et face ; c'est lui qui meut les hommes dans toutes leurs démarches [1], comme il a amené les animaux à Adam au paradis terrestre ; l'esprit divin est désigné dans ce chant, comme dans toute l'Écriture à commencer par l'hexaméron, sous le nom de *rouach*, qui a toujours éveillé dans l'hébreu, bien qu'en signifiant souvent autre chose, l'idée d'un souffle matériel. Jahvé, dans le même psaume, est représenté avec un livre de comptes à son usage

1. S. Paul s'en est souvenu dans son discours aux Athéniens (*Actes*, XVII, 26, 27 : *Fecitque ex uno omne genus humanum inhabitare super universam faciem terræ... quærere Deum si forte attrectent eum (εἰ ἄραγε ψηλαφ ήσειαν αὐτόν), aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim* (car par lui) *vivimus et movemur et sumus.*

Prenez ici les expressions dans la grossièreté du sens étymologique, vous aurez un dieu matériel, et cela dans un discours de S. Paul !

comme dans le *Dies iræ*. Et tous ces anthropomorphismes se mêlent à la plus magnifique expression des vrais attributs de Dieu :

O Jahvé, tu m'as sondé et tu m'as connu. Toi, tu sais quand je m'assieds et quand je me lève ; tu comprends de loin ma pensée. Tu sais mes marches et mes arrêts ; tu disposes de toutes mes voies. La parole n'est pas encore sur ma langue, et tu la connais. Par devant, par derrière, tu m'assièges, et tu as posé ta main sur moi. Ta science me domine, et je ne puis rien contre elle. Où fuirai-je pour éviter ton esprit, et où fuirai-je de devant ta face? Si je monte au ciel, tu y es ; si je fais des enfers mon séjour, t'y voilà. Prendrai-je les ailes de l'aurore, irai-je habiter au bout de la mer? Mais c'est ta main qui m'y placera, et ton bras ne me lâchera point. Je me suis dit : au moins que l'obscurité me cache, et que la lumière se fasse nuit autour de moi. Mais pour toi, les ténèbres ne sont point obscures, la nuit est claire comme le jour, et tel le jour, telles les ténèbres. Tu possèdes mes reins, *tu m'as tissé* dans le sein de ma mère. Je te louerai, ayant reçu d'éclatantes faveurs. Tes œuvres sont admirables, et mon âme le sait bien. Ma substance n'a pas échappé à ton regard, bien que j'aie été fait dans l'ombre et travaillé dans les profondeurs de la terre [1]. Tes yeux ont vu mon embryon ; ils sont tous inscrits (les embryons) sur ton livre [2], pour le jour où ils seront *formés* (γενεσθαι) ; un jour parmi ces jours lui [3] a été destiné.

Les écrivains bibliques emploient de même

1. Littéralement : « J'ai été brodé dans les profondeurs de la terre. » Allusion manifeste à la création du premier homme, comme dans le passage cité du livre de Job.

2. Franz Delitzsch, commentateur protestant, *Die Psalmen*, 5e éd., 1894, pp. 788, 789 : « Sur *in libro tuo*, Bellarmin note justement : *quia habes apud te exemplaria sive ideas omnium, quomodo pictor vel sculptor scit ex informi materia quid futurum sit, quia videt exemplar*.

3. L'hébreu offre deux leçons : *lô*, particule négative, qui n'a pas de sens ici, et *lô, à lui*, que réclame le contexte.

yaçar, former, façonner, quand il s'agit des œuvres de l'hexaméron. Après l'exemple déjà cité d'Amos, en voici plusieurs autres :

Isaïe (XLV, 7), comme Amos, l'emploie parallèlement avec *bara*, créer : « *Façonnant* la lumière, créant les ténèbres. » — Jérémie (X, 16) : « Celui qui *façonne* tout (l'univers). » Psaume LXXIII, 17 : « Tu as *façonné* l'été et l'automne ». Résumé de l'œuvre du quatrième jour. Psaume XCIV : « Ses mains ont *façonné* la terre ferme (littéralement, la sèche). » Œuvre du troisième jour.

Les mêmes écrivains réunissent dans un énoncé unique, en employant *yaçar*, les pensées de ce qu'on nomme le Code sacerdotal et celles du jahviste :

Isaïe (XLIV, 24) : « Voici ce que dit Jahvé, ton libérateur, qui t'a *façonné* dès le sein : Je suis Jahvé, je fais toute chose, je déroule les cieux, moi seul ; j'étends la terre sans le secours de personne. » Dieu parle ainsi au peuple d'Israel. — Zacharie (XII, 1) : « Parole de Jahvé, qui étend les cieux, fonde la terre, et *façonne* l'esprit dans l'homme. »

Jahvé façonne à nouveau les hommes déjà créés pour les élever à un ordre supérieur et en faire ses fils dans un sens spécial (*Isaïe*, XLIII, 6, 7) :

Je dirai au septentrion : Donne, - et au midi : garde-toi de retenir. Apporte mes fils du lointain et mes

filles des extrémités de la terre, (mes fils et mes filles, c'est-à-dire) : tout homme qui est appelé de mon nom, que j'ai créé (*bará*) pour ma gloire, que j'ai formé (*yaçar*), que j'ai aussi achevé.

Il s'agit ici de ceux qui sont appelés au royaume de Dieu. Ils sont spécialement créés, façonnés, achevés à cette fin [1].

Le Dieu qui façonne est formellement présenté comme le Dieu qui tire du néant ; car il n'y a pas d'autre sens possible pour *bará* dans le contexte.

Voici un passage du même prophète (XLIII, 10), où *yaçar* s'élève au comble du sublime :

Avant moi il n'a point été *façonné* de Dieu, et après moi il n'y en aura pas.

Et n'allez pas croire que c'est un faux dieu qui parle, car il dit encore chez le même (XLIV, 6) :

Ainsi parle, Jahvé, le roi d'Israël et son libérateur, le Jahvé des armées (le maître de l'univers) : Je suis le premier, et je suis le dernier, et à part moi, il n'y a pas de Dieu.

D'où il suit que quand Dieu dit : j'ai été formé le premier, cela signifie qu'il a sa raison d'être en lui-même.

De ce que Dieu est le premier et le dernier, on ne conclura pas qu'à partir d'un certain temps, Dieu sera de nouveau seul, comme il l'a été dans

1. Franz Delitzsch, *Commentar uber das Buch Jesaia*, 4e éd., p. 442 : « Alles was ich zu meiner Ehre geschaffen, was ich gebildet, ja vollendet. »

le principe. Non, car on lit aussi, toujours chez le même (XLI, 4), selon la lettre de l'hébreu et le sens des Septante :

Moi, Jahvé, je suis le premier, et je suis avec les derniers.

En résumé, le Dieu qui pétrit, qui façonne, est le principe et l'aboutissant de tout.

Le psaume XXXII, 15, nous a dit plus haut : « Il a façonné leur cœur à tous et il comprend toutes les œuvres. » Zacharie nous a ramenés à cette idée, que Jahvé, comme *fictor* des hommes, connaît toutes leurs pensées. La conception si haute du Dieu façonnant, a été puisée précisément dans le verset II, 7 de la Genèse, point de départ de nos considérations : « Jahvé-Elohim façonna l'homme avec la poussière de la terre, et il lui inspira dans le visage un souffle de vie. » Ce souffle de vie, c'est l'âme, que Dieu, suivant les auteurs bibliques et selon la vérité, continue à insuffler aux hommes. Nous avons donc déjà mille raisons de conclure que ces auteurs n'ont attaché aucun sens matériel aux mots façonner, insuffler, planter.

Jahvé façonne, avant de les exécuter, ses plans providentiels (*Isaïe*, XXXVII, 26, et IV *Rois*, XIX, 25) :

Ne l'as-tu pas appris ? Je l'ai préparé (mon dessein) aux jours antiques, je l'ai façonné (*yaçar*), et maintenant je l'exécute (*littéralement*, je l'amène).

Ce sont des paroles du prophète Isaïe.

Ce sens métaphorique et assez subtil du mot *yaçar*, n'est pas étranger à l'auteur de l'histoire édénique. En effet, la théorie rationaliste elle-même lui attribue les versets VI, 5-8 et VIII, 18-21 de la Genèse, où il emploie *yèçer*, *figmentum*, pour signifier la pensée de l'homme. Nous citons le premier passage :

Videns autem Deus Jahvé quod multa malitia hominum esset in terra, et cuncta cogitatio (*littéralement* : omne *figmentum* cogitationum cordis intenta esset ad malum omni tempore, pœnituit eum quod hominem fecisset in terra. Et tactus dolore cordis intrinsecus : Delebo, inquit, hominem quem creavi *barâ* a facie terræ.

On voit que l'auteur de l'histoire édénique possédait *barâ* dans son vocabulaire, qu'il le fait synonyme de *yaçar*, en parlant de l'opération divine, comme Amos et Isaïe, et qu'il emploie *yèçer*, *figmentum*, nom verbal de *yaçar*, dans un sens nullement matériel. De plus, s'il entend *barâ*, non seulement de la création d'Adam, mais encore de la création des hommes de toutes les générations, il n'a pas attaché davantage à *yaçar*, exprimant l'action de Dieu, un sens plus restreint, ni l'idée d'une action grossière.

Les hautes pensées qu'il exprime dans l'histoire édénique s'opposent d'ailleurs absolument à cette interprétation.

Rappelons-nous seulement le langage de Jahvé quand il porta sa sentence contre Adam (III, 17-19) :

Parce que tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé (du fruit) de l'arbre dont je t'avais défendu de manger, la terre sera maudite en ce qui te concerne ; tu mangeras d'elle (de ses fruits) avec peine. Elle te produira des épines et des ronces ; et (cependant, malgré la résistance qu'elle t'opposera), tu auras à te nourrir de l'herbe des champs. Tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu retournes à la terre, car tu en as été tiré. *Car tu es poussière, et tu retourneras à la poussière.*

Dieu dit clairement à l'homme : tu mourras, selon ta nature mortelle. Cela signifie que l'immortalité dont l'homme pouvait jouir tenait à une faveur spéciale du créateur, et que Dieu le soustrayait à l'action des germes de ruine qu'il portait en lui-même, ainsi qu'aux influences destructives de son milieu. Voilà, à coup sûr, une idée qui n'est pas banale, une idée digne d'être exprimée par le vrai Dieu. Elle suppose chez le Jahvé primitif un peu de métaphysique.

On voit par les termes de cette condamnation pourquoi le récit commence par insister sur le fait que le corps de l'homme n'est qu'une poussière organisée, et pourquoi il revient de la sorte sur la création de l'homme. C'était pour mettre en relief la faiblesse de sa nature et préparer l'intelligence du jugement dont il allait être l'objet. Le mot de l'hexaméron, *bara*, trop général, eût fait moins bon emploi à cette place.

Il ne faut pas s'arrêter à l'impression un peu

étrange que cause de prime abord l'amoncellement des anthropomorphismes dans le récit édénique. Les plus grands hébraïsants n'en auront jamais le sentiment naturel en perfection. Il nous manque, à nous aussi, et à plus forte raison. Mais nous y suppléons par l'examen attentif des anthropomorphismes dans les autres parties de la Bible. Nous n'en avons pas encore fini. Il nous faudra aussi étudier, à l'aide de rapprochements semblables, le passage où Dieu est représenté amenant les animaux à Adam, comme pour voir quels noms celui-ci leur donnera. Nous le ferons plus loin.

Mais déjà la seule considération du mot *vaçar* nous interdit absolument de prendre les anthropomorphismes du récit édénique à la lettre, plus que ceux du même genre dans les autres écrits de l'Ancien Testament à toutes les époques, en particulier plus que ceux de l'hexaméron, dont ils forment la suite naturelle. Dans l'hexaméron, Dieu travaille durant les six jours de la création comme un ouvrier, puisque, le septième jour, il se repose et même, d'après le passage parallèle de l'Exode (XXXI, 18), *il respire*[1]. Par conséquent, si, dans le chapitre suivant, qui revient sur la création de l'homme à un point de vue spécial, Dieu pétrit la terre, plante, etc., il continue à être présenté sous le même aspect.

En général, il n'y a rien de bas, pour le fond

1. Nous avons fait observer plus haut que la théorie rationaliste attribue ce passage de l'Exode au Code sacerdotal.

des pensées ni pour l'expression, dans les écrits rapportés à la source jahviste. Dieu se préoccupe-t-il des vêtements de l'homme, c'est une preuve de sa sollicitude pour ce roi déchu, de ce sentiment miséricordieux dont l'expression se mêle (en termes de sens si profond, selon la croyance de l'Église), à la sentence même portée contre Adam et Eve.

« Ce que Dieu cache est bien caché », nous a-t-on dit [1]. Ajoutons : Ce que Dieu ferme est bien fermé. Le Jahvé primitif ferme la porte de l'arche, pour signifier que le temps de la clémence est passé, que la sentence qui condamne le genre humain à périr dans les eaux du déluge est désormais irrévocable.

Dieu apparaît le même dans les deux récits génésiaques. L'hypothèse d'une évolution de l'idée de Dieu qui aurait duré des siècles, et pris son point de départ au Jahvé pétrisseur de limon, pour aboutir à l'Elohim des six jours, n'a aucun fondement [2].

Dans l'histoire édénique, Dieu semble moins grand par ses actes que dans l'hexaméron. Ici, il crée, il orne l'univers, il en assure la stabilité, il en harmonise les divers ordres, il pro-

1. Voir notre ch. II, § 12, pp. 118-120.

2. Si Dieu est représenté dans l'hexaméron comme un ouvrier qui se fatigue, ses six journées de travail tiennent au même anthropomorphisme. L'auteur n'entend point par là des jours véritables, d'autant plus qu'il sait parfaitement, comme tout le monde, et qu'il dit aux versets 14-18, après avoir décrit l'œuvre de trois journées, que sans soleil et sans lune, il n'y a ni saisons, ni mois, ni jours au sens propre.

duit une infinité d'espèces végétales et animales, dans lesquelles il dépose un principe inépuisable de fécondité ; là il se meut dans l'ambiance immédiate de l'homme. On le montre cependant créant l'homme, et on rappelle qu'il a créé les animaux ; il agit en souverain maître de la nature. Ces traits conviennent au vrai Dieu, et rien ne les contredit dans le reste du récit.

D'ailleurs, l'Elohim du Code sacerdotal ne paraît pas toujours dans le cadre grandiose de l'hexaméron. Quand il apparaît à Abraham, au ch. XVII de la Genèse (qu'on attribue au Code sacerdotal), pour prescrire au patriarche et à sa postérité le rite charnel de la circoncision, il faudrait, selon les vues rationalistes, admettre qu'il perd de sa majesté, et qu'il descend au niveau du Dieu de l'Eden, sinon au-dessous. Il s'abaisserait non moins quand, ayant pris le nom de Jahvé, il dicte les dimensions d'une caisse d'acacia destinée à contenir deux pierres, quand il ordonne de fabriquer des mouchettes pour les lampes de sa tente, quand il flaire la bonne odeur des sacrifices[1] avec autant de simplicité que le fait le Dieu du jahviste, *Gen.*, IX, 21.

Rien donc de disparate en ce qui concerne la notion de Dieu, entre l'hexaméron et l'histoire de nos premiers parents. Les deux récits sont au

1. Il est censé flairer cette bonne odeur, puisqu'elle est exigée tant de fois en son nom dans les lois relatives aux sacrifices.

contraire en parfait accord à ce point de vue. On découvre aussi des analogies profondes quand on y considère l'emploi particulier des mots *nom* et *nommer*, et le passage des animaux devant Adam, épisode dont l'intelligence dépend surtout de cet emploi bien compris.

Mais l'emploi en question n'est point propre à ces chapitres. Pour le bien saisir, il faut même le considérer d'abord dans les autres parties de l'Ecriture.

Outre son acception ordinaire, le mot *schèm*, nom, exprime souvent dans la Bible l'essence de la personne ou de la chose, son existence, ses attributs, son action, sa mission, sa condition, son état, et plusieurs de ces sens se reflètent dans le verbe *qarâ*, nommer.

C'est ce qu'il faut rendre sensible par des exemples clairs, pris çà et là dans l'Ecriture :

Isaïe, XXX, 27 : « Le nom de Jahvé vient de loin. » Jahvé vient de loin pour perdre les Assyriens. — *Proverbes*, XVIII, 10 : « Le nom de Jahvé est une forteresse ; le juste y court et s'y trouve en sûreté. » Dieu est le refuge assuré de ceux qui l'invoquent. — *Exode*, XXIII, 21 : « Mon nom est en lui. » Dieu déclare que son autorité et sa puissance, que lui-même est dans l'ange qui précède le peuple d'Israël. — *Proverbes*, XXX, 4 : « Qui a établi toute l'étendue de la terre? Dis son nom et celui de son fils, si tu le sais. » Dis-nous ce que c'est que Dieu, ce que

c'est que son fils, si tu le sais. — *Isaïe*, LVI, 3-5 : « Que l'eunuque ne dise pas : Je suis un bois sec. Car ainsi parle Jahvé aux eunuques : ceux qui observeront mes sabbats, qui aimeront ce en quoi je me complais, et qui s'attacheront à mon alliance, je leur donnerai, dans ma maison et dans mes murs, une distinction et un nom qui vaut mieux que des fils et des filles, je leur donnerai un nom éternel qui ne sera point détruit. » Je leur donnerai un état immortel de bonheur et de gloire, bien plus enviable que les joies de la paternité. — *Philip.*, II, 9, 10 : « Il lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin que par le nom de Jésus tout genou fléchisse. » Il lui a donné l'empire universel. — *Apocalypse*, III, 4. « Vous avez peu de noms (peu de personnes) à Sardes, qui n'aient point souillé leurs vêtements. »

Isaïe, XIV, 20. « La race des malfaiteurs ne sera jamais plus nommée. » Elle sera détruite, elle n'existera plus. — *Isaïe*, IX, 6. « Un enfant nous est né, un fils nous a été donné, l'empire est sur son épaule. On l'appellera du nom de miracle, conseiller, Dieu fort, père éternel, prince de paix. » L'enfant prédit sera tout cela.

Exode, XV, 4 : « Jahvé est un guerrier, Jahvé est son nom, » Jahvé est ce que dit son nom.

Jérémie XX, 3, 4. « Jérémie dit à Pahsour (un prêtre qui l'avait maltraité) : Ce n'est point Pahsour que Jahvé a nommé ton nom, mais Terreur-de-tout-côté. Car ainsi parle Jahvé :

Voici que je te livre à la terreur, pour ce qui te concerne toi et tous tes amis. Ils tomberont sous le glaive et tes yeux le verront..... Toi et tous les habitants de ta maison, vous serez emmenés captifs ; tu iras à Babylone et tu y mourras. » En d'autres termes, il t'arrivera ce que dit ce nom, Terreur-de-tout-côté.

Isaïe, XL, 26 : « Levez les yeux en haut, et voyez qui a créé tout cela (les astres), qui compte leur armée, qui les nomme tous par leur nom, tant est grande sa force, tant il est puissant, et aucun ne manque (à l'appel). » Ici Dieu nomme sans relation avec les hommes, et il ne peut être question de vocables à son usage : nom et nommer ont un sens plus profond. Le prophète veut évidemment dire que le créateur connaît jusqu'au dernier des astres, qu'il connaît la place et le rôle de chacun d'eux dans l'univers, et qu'il est le maître de tous.

En plusieurs circonstances, Dieu donne lui-même un nom à des hommes qu'il honore d'une faveur, d'une mission ou, pour employer une expression d'origine biblique et conforme à l'usage que nous étudions, d'une *vocation* spéciale. Il change le nom d'Abram, et l'appelle Abraham, Père-de-multitude, quand il lui promet une nombreuse postérité ; il donne au fils de Zacharie le nom de Jean, Jehôhanan, qui signifie Dieu miséricordieux, parce que le Précurseur annonce l'œuvre de miséricorde par excellence, la rédemption, comme le prouvent le récit de saint

Luc et le cantique de Zacharie. Ce cantique développe l'idée exprimée par le nom de Jean.— Tout le monde sait que le nom de Jésus, Jehôschoua et par abréviation Jèschoua, signifie Dieu est secours, Dieu est salut [1].

Les anciens monarques asiatiques en usaient de même. Le roi d'Egypte Néchao, après avoir vaincu les Juifs à Mageddo, change le nom d'Eliacim, fils de Josias, qu'il met sur le trône à Jérusalem, en celui de Joacim ; onze ans après, Nabuchodonosor, change le nom de Mathanias en celui de Sédécias, quand il substitue Mathanias à Joachin. Un nom nouveau était, pour ainsi dire, le cachet que ces princes imprimaient à leurs créatures ; c'était l'expression permanente de leur autorité suprême.

Si les rois d'Egypte et de Babylone ont agi en cela suivant leurs propres idées, sans souci de la conception juive, ce qui paraît peu probable, leur fait prouverait encore mieux que les noms sont aptes à jouer des rôles différents selon les peuples, et que l'on ne doit pas en juger de prime abord d'après notre usage actuel. Il est du reste établi qu'en égyptien, le mot *ran* ou *ren*, nom, ne signifie pas seulement appellation, mais aussi

1. Par conséquent, dans ce passage de la lettre aux Philippiens : « Il lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin que par le nom de Jesus tout genou fléchisse », il ne s'agit pas du nom de Jésus dans le sens ordinaire, car le sens du nouveau nom, qui n'est autre que le pouvoir suprême, n'est pas exprimé par *Jésus*. Le passage a son analogue dans les paroles d'Isaïe concernant le nom donné à l'eunuque fidèle.

l'ensemble des idées éveillées par tel ou tel nom [1].

Le mot *nommer* a un sens non moins substantiel en assyrien ou babylonien. Dans un passage de la Genèse babylonienne, *être nommé* signifie *exister*. Pour dire qu'à une certaine époque, le ciel et la terre n'existaient point, elle use de ce tour : « Le ciel n'était pas nommé en haut, et la terre n'était pas nommée en bas. » Elle dit suivant la même conception : « Aucun des dieux n'existait, ils n'étaient nommés d'aucun nom. »

Dans ce passage de la Genèse chaldéenne, *nommer* a exactement le même sens que dans un des textes bibliques cités : « La race des malfaiteurs ne sera plus nommée, » en d'autres termes, n'existera plus.

A cet usage passif correspond l'actif, *appeler*, dans la signification d'*appeler à l'existence*. Par exemple, *Isaïe*, XLI, 4 : « Qui a préparé et exécuté cela ? Celui qui appelle les générations dès le principe. Moi Jahvé, je suis le premier et je suis avec les derniers. » *Rom.* IV, 17 : « Dieu qui vivifie les morts, et qui appelle les choses qui ne sont pas comme si elles étaient [2]. »

Nous avons maintenant l'explication la plus simple d'une formule qui revient plusieurs fois dans le récit biblique de la création :

1. Robiou, dans le *Congrès scientifique international des Catholiques*, 1889, t. I, pp. 175, 176.
2. *Τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.*

« Dieu dit : Que la lumière soit. Et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne. Et il sépara la lumière des ténèbres, et *il appela la lumière jour, et les ténèbres nuit.* » — *Il appela le firmament, ciel ;* — *il appela l'aride, terre ;* — *il appela la réunion des eaux, mers.* C'est-à-dire, il appela les objets ainsi créés ou ordonnés, à fonctionner comme jour, nuit, ciel, terre, mers, et cela pour l'avantage de l'homme, qui est manifestement représenté comme le but de la création du monde matériel. En même temps, il met le sceau de sa puissance sur ses créatures, comme Isaïe nous l'a fait comprendre ci-dessus.

Nos deux mots se présentent avec un sens également profond dans l'histoire de la création de la femme (*Gen.* II, 18-24).

« Et Jahvé-Elohim dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Que je lui fasse un auxiliaire qui lui corresponde. Jahvé-Elohim avait formé de la terre toutes les bêtes des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à Adam pour voir comment il les nommerait, et pour que toute âme vivante qu'il nommerait, ce fût son nom [1].

« Et Adam donna les noms à tout le bétail, à l'oiseau du ciel et à toutes les bêtes des champs, et il ne trouva point pour Adam (pour l'homme) d'auxiliaire qui lui correspondit. Et Jahvé-Elohim fit tomber un profond sommeil sur Adam et il s'endormit. Il prit une de ses côtes, mit de la chair à la place, fit une femme de la côte qu'il

1. En traduisant: «Omne enim quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus », la Vulgate substitue le fait accompli au fait infailliblement prévu, et ne change pas le fond des choses.

avait tirée d'Adam, et l'amena à Adam. Et Adam dit : Cette fois, c'est os de mes os, et chair de ma chair. A celle-ci on donnera le nom de *virago* (*ishshâ*), parce qu'elle a été tirée de l'homme (*ish*). A cause de cela, l'homme abandonnera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et ils formeront une seule chair. »

L'importance des actes humains qui s'accomplissent est marquée par ces paroles : « Jahvé-Elohim amena les animaux à Adam *pour voir comment il les nommerait*. » La même idée se retrouve, en effet, dans l'histoire de la tour de Babel : « Jahvé descendit pour voir la tour et la ville que bâtissaient les enfants de l'homme ; » et dans l'histoire de la destruction de Sodome : « Que je descende et que je voie s'ils ont réellement agi selon le cri qui est venu vers moi ». Et Dieu intervient dans le premier cas pour disperser les bâtisseurs ; dans le second, pour exterminer les coupables. Dans le cas présent, il intervient pour ratifier les actes de l'homme et créer la femme, ou le complément dont Adam sentit le besoin après avoir donné des noms aux animaux.

Ce sentiment d'Adam montre qu'il ne s'agissait pas d'imposer aux animaux des noms qui eussent été de purs appellatifs, comme sont la plupart de nos noms de chiens ou même d'hommes. On le voit encore mieux par ces mots : « Et pour que toute âme vivante qu'Adam nommerait, ce fût son nom. » En nommant les animaux terrestres, la créature faite à l'image de

Dieu exerce un droit naturel ; elle prend possession de l'empire, elle assigne leur place à chacun de ses sujets, c'est-à-dire qu'elle définit l'emploi qu'elle leur destine.

Pour ne pas trop s'étonner de ceci, on se rappellera que suivant la donnée de l'histoire paradisiaque, l'homme, à l'état originel, accomplissait sa mission plus aisément qu'aujourd'hui. Il n'était pas encore condamné aux tâtonnements pénibles de sa condition postérieure.

Au moment où nous le considérons, Adam accomplit en effet la mission dont il est investi dans l'hexaméron (*Gen.* I, 26-28) :

Et Elohim dit : Faisons l'homme à notre image suivant notre ressemblance, et qu'ils dominent [1] sur les poissons de la mer et sur les oiseaux du ciel, et sur les bestiaux, et sur toute la terre et sur tous les êtres rampants qui rampent sur la terre. Elohim donc créa l'homme à son image ; à la ressemblance d'Elohim, il le fit. Il les créa, mâle et femelle. Elohim les bénit et Elohim leur dit : Croissez et multipliez, remplissez la terre et subjuguez-la, dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur toutes les bêtes qui se meuvent sur la terre.

En conséquence, l'homme impose des noms à l'imitation de Dieu, qui nomme le jour, la nuit, le ciel, la terre, les mers, les étoiles et toutes les créatures de l'univers. Mais Dieu nomme en maître absolu, tandis qu'Adam nomme en

1. Au pluriel selon l'hébreu, *Adam*, l'homme, étant pris au sens collectif.

vassal, sous l'œil de son suzerain. Toutefois les noms que l'homme donne aux animaux sont approuvés d'avance, parce que la chose consiste pour lui à percevoir ses relations naturelles avec les créatures faites pour son usage.

Cela suppose non seulement la rencontre, mais encore l'observation des diverses espèces animales. Comment Adam les observa-t-il ? La réponse dépend du sens qu'on attache aux mots : « Dieu amena les animaux à Adam. »

Dieu mène et pousse de deux façons. Parfois il intervient miraculeusement ; c'est ce qu'il fit lors de l'exode des Hébreux et de leurs marches à travers le désert. Ordinairement, il mène ou attire par le seul moyen des causes secondes et des excitations naturelles ; c'est ainsi qu'il amène Nabuchodonosor et les autres envahisseurs de la Palestine, et qu'en général, il met en mouvement les peuples dont il se sert pour l'exécution de ses desseins :

Jérémie, V, 15 : « Voilà que j'*amènerai* contre vous un peuple lointain, un peuple antique, un peuple depuis toujours. » Nabuchodonosor et les Chaldéens. — *Isaïe*, VII, 17 : « Jahvé *amènera* contre toi (Achaz), contre ton peuple, contre ta famille, des jours tels qu'il n'en est point venu depuis le jour de la séparation d'Israël d'avec Juda, (c'est-à-dire, amènera) le roi d'Assur. » — *Jérémie*, L, 9 : « Voilà que je suscite et fais marcher contre Babylone une réunion de grands peuples venant de la terre du Nord. »

Ces exemples sont poétiques. En voici d'autres: II *Par.* XXXVI, 17 : « Dieu fit marcher contre eux le roi des Chaldéens. » — *Deut.* XXVIII, 49: « Dieu apportera contre toi (Israël) un peuple, de loin, du bout de la terre. » — IV *Rois*, XXIV, 2 : « Et Jahvé envoya contre lui (Joacim) les bandes (pillardes) des Chaldéens, les bandes d'Aram, les bandes de Moab, les bandes des fils d'Ammon. »

Dans les exemples cités, Dieu envoie ou amène les hommes comme instruments de ses vengeances. Mais l'Ecriture emploie le même langage dans les autres cas. Ainsi, chez Jérémie, XXXI, 8, Dieu, parlant des Israélites délivrés de la captivité : « Voilà, dit-il, que je les amène de la terre du Nord, et que je les rassemble des extrémités de la terre. » Joseph dit à ses frères, *Gen.*, XLV, 5 : « Dieu m'a envoyé avant vous pour vous sauver. » Or, nous savons de quelle manière Dieu a fait cela.

Dieu met en mouvement les animaux de la même façon que les hommes, suivant ses desseins providentiels : II *Par.* VII, 13, 14 : « Si je ferme les cieux et qu'il n'y ait point de pluie, *si j'ordonne à la sauterelle* de dévorer la terre, si j'envoie la peste dans mon peuple, et que mon peuple s'humilie, (mon peuple) sur lequel mon nom a été appelé, et qu'il m'implore... je l'écouterai du haut du ciel. » — *Lév.* XXVI, 22: Si vous négli-

gez mes commandements, « j'enverrai contre vous les bêtes des champs qui vous détruiront et ruineront votre bétail. » Dieu n'agit pas ainsi toujours par colère. Isaac (*Gen.* XXVII, 20) dit à Jacob revenant de sa chasse simulée : « Comment as-tu trouvé si vite ? » Et Jacob répond : « C'est Jahvé qui a fait venir (le gibier) au-devant de moi. » Jacob n'aurait pas pris un autre tour dans le cas d'une chasse réelle.

Dieu met ainsi en activité tous les êtres créés. Même dans l'ordre purement naturel, et pour les actes libres de l'homme, il est toujours représenté par l'Ecriture comme le moteur indispensable. Nous avons vu (pp. 225, 226) cette conception magnifiquement exprimée dans le psaume CXXXVIII. Elle ne comporte nulle part une action matérielle de Dieu.

Le langage chrétien s'inspire fréquemment de la même conception, sous l'influence de l'Ecriture ; mais il ne suffit pas pour en donner le sentiment au degré où l'avaient les anciens Juifs. Car nous ne nous inspirons de cette conception que dans les sujets relevés, tandis que la Bible l'applique aux événements les plus vulgaires.

Par exemple, pour dire que l'homicide involontaire échappera au dernier supplice, l'Exode (XXI, 12, 13) s'exprime ainsi : « Celui qui frappe un homme à mort (pour le tuer) mourra; mais celui qui n'a point tendu d'embûches, celui à la main duquel Dieu a présenté (l'homme qui a été

frappé», j'indiquerai un lieu où il se réfugiera. » Le deuxième cas est expliqué dans le Deutéronome (XIX, 4, 5), où l'on voit que celui-là en particulier a droit au refuge qui, occupé à abattre un arbre, donne par mégarde un coup de hache à son compagnon de travail et le tue. Voilà comment Dieu présente un homme à la main meurtrière d'un autre homme.

Un sens si ordinaire suffit à expliquer ce qu'on a appelé le défilé des animaux devant Adam. En allant çà et là, Adam voit les animaux et apprend à les connaître. Mille causes naturelles produisent les rencontres, elles sont sans intérêt ; on les passe sous silence, on parle exclusivement de Dieu qui veille avec un soin spécial sur l'homme qu'il vient de créer, on dit qu'il amena les animaux à Adam comme s'il avait agi sur eux sans cause intermédiaire.

Adam étudiait le monde animal à un point de vue tout pratique, comme le prouvent ces mots : « Et Adam donna des noms à tout le bétail, à l'oiseau du ciel et à toutes les bêtes des champs, et il ne trouva point pour Adam (pour l'homme) d'auxiliaire qui lui correspondit. » Il avait par conséquent trouvé des auxiliaires d'un ordre inférieur, des auxiliaires incomplets.

L'examen attentif auquel Adam s'était livré, la pluralité des individus et la convenance mutuelle des sexes, qu'il avait sans doute observées dans

les autres espèces, lui avaient donné l'idée vague et je ne sais quel pressentiment d'un être non moins noble que lui, destiné à le compléter. C'était le moment que Dieu avait choisi pour créer la femme. La femme vint donc à son heure, elle fit son apparition sur la terre au moment où les vœux de l'homme l'appelaient.

Si l'homme n'avait qu'une idée confuse de l'auxiliaire plus digne que Dieu allait lui amener, il l'attendait pourtant avec une certaine impatience. Ce sentiment se révèle dans le langage d'Adam quand sa compagne s'offre à son regard : *Cette fois-ci, c'est os de mes os et chair de ma chair ; à celle-ci on donnera le nom de virago parce qu'elle a été tirée de l'homme.*

Dans le contexte des faits, les paroles d'Adam, qui supposent la connaissance de ce qui s'est passé en lui durant son sommeil, signifient que l'affinité des sexes a ses racines dans l'essence même des êtres qui s'unissent et qu'elle est naturellement circonscrite dans les bornes de chaque espèce. Pour l'animal, c'est affaire d'instinct. Pour l'homme, il s'y ajoute une loi morale qui domine son existence : « A cause de cela, l'homme abandonnera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et ils formeront une seule chair. » Ainsi, chez la race la plus noble, l'union conjugale, resserrée dans les limites les plus étroites, est en outre indissoluble. Personne n'ignore que ce vœu de la nature humaine a été élevé de nouveau à la hauteur d'une loi univer-

selle et immuable dans le Nouveau Testament. Jésus-Christ n'a rien conçu de plus digne de Dieu, que la formule d'union conjugale qui se lit dans l'histoire paradisiaque.

Ishshâ, le premier nom donné par Adam à sa compagne, exprime, dans la pensée de l'auteur, l'origine de la femme, tirée de l'homme, *ish*, et les rapports de société et d'assistance mutuelle que son origine crée entre elle et l'homme. Bientôt Adam appellera sa femme du nom d'*Ève* ou *mère des vivants*, c'est-à-dire caractérisera les fonctions de la femme dans la propagation et l'éducation du genre humain. Cette seconde imposition de nom prouverait à elle seule qu'il s'agit dans le passage que nous étudions de natures et de relations à observer, à définir et à classer, beaucoup plus que de vocables distinctifs à créer pour l'usage de la vie; elle est sensiblement postérieure à la création de la femme, puisqu'Ève reçoit son second nom à l'occasion du châtiment encouru par le péché (*Gen.* III., 16, 20).

Dans le sens que nous assignons au mot, l'homme a nommé, outre les animaux terrestres et les oiseaux, tous les êtres qu'il a soumis ou doit soumettre à son domaine. L'énumération est incomplète dans notre passage parce que, comme on l'a déjà vu, les versets qui concernent les animaux servent principalement à amener la création de la femme, et qu'il suffisait à ce point

de vue de rappeler que l'homme ne trouve point d'être auquel il puisse s'unir dans les espèces même les plus rapprochées de lui. La Bible reflète les impressions primordiales. Pour comprendre et apprécier son langage, il faut se mettre à la place du premier homme subitement jeté dans l'univers inconnu.

L'homme a nommé tous les êtres qui, de droit, relèvent de lui. Cependant nous prenons le mot *tous* dans un sens mitigé. Nous continuons en effet à nommer comme Adam, avec cette différence que notre premier père et une longue série de nos ancêtres ont qualifié les représentants les plus palpables du monde animal, tandis que nous nous trouvons aux prises avec des êtres imperceptibles, comme le microbe de la rage et le microbe de la phtisie. Le premier a été nommé ; on croit de plus qu'il a été dompté. Le second, quoique parfaitement reconnu, se dérobe encore à nos attaques. Mais nous finirons, car nous avons mission pour cela, par dompter cet animalcule qui prouve trop bien

qu'entre nos ennemis,
Les plus à craindre sont souvent les plus petits.

D'ailleurs nous nommons avec une perfection croissante les êtres déjà nommés par nos prédécesseurs ; car, au sens biblique, nommer est avant tout connaître, et la connaissance de la nature fait sans cesse de nouveaux progrès.

Au point de vue où nous nous sommes placé,

l'homme impose leur nom à la femme, aux animaux terrestres, aux oiseaux, et d'après une induction légitime, à tous les êtres dont il use dans sa sphère d'action, tandis que Dieu se réserve de nommer le jour et la nuit, le ciel, la terre et la mer, et, par conséquent, le soleil, la lune et les étoiles, sur la substance desquels, si je puis m'exprimer ainsi, l'homme n'a point de prise. Il est évident, en effet, que l'homme ne peut rien sur le jour et la nuit, ni sur le ciel et les astres, ni sur la constitution et les limites de la mer et de la terre. Que les Bataves, le long des siècles, aient conquis leurs marécages sur l'océan, que l'on parvienne à transformer le fond du Sahara en golfe, si peu est autant que rien par rapport à l'ensemble.

Cette dernière considération achève de montrer que, si on les assimile à nos vocables actuels, les noms dont il s'agit ne rendent pas compte des faits génésiaques ; car, ainsi envisagées, à quoi peuvent servir à Dieu, avant comme après la création de l'homme, ces désignations de jour, nuit, ciel, terre, mer, dans n'importe quel idiome ?

Dieu impose aussi le nom à l'homme, *Adam* (*Gen.*, V, 1) : « Voici le livre des générations de l'homme (Adam). Le jour où Elohim créa Adam, il le fit à l'image d'Elohim. Il les créa mâle et femelle, il les bénit, et leur donna le nom d'Adam, le jour de leur création. » Plus loin (IX, 6), il est dit : « Quiconque répandra le sang de l'homme,

son sang sera répandu, car il l'a fait à l'image d'Elohim. » L'homme ne pouvait se donner lui-même son nom, avec empire. Car, il dépend complètement du créateur, et il ne peut exercer sur son semblable la domination rigoureuse qui lui est accordée sur les animaux. A la vérité, aux chapitres II et III, Adam donne des noms à Eve, mais c'est que la femme est placée dans une certaine dépendance vis-à-vis de l'homme.

De l'avis de tous, les passages que nous venons de citer, *Gen.* V, 1 et IX, 6, émanent de la même source que l'hexaméron (c'est-à-dire, dans la théorie rationaliste, du Code sacerdotal). Nous avions donc le droit d'établir par leur moyen l'accord fondamental du premier chapitre de la Genèse avec les deux chapitres suivants.

On nous objectera que le monde, y compris l'homme et la femme, ayant été, d'après l'hexaméron, créé en six jours, il se passe vraiment trop de choses, au chapitre II, le sixième jour, entre la création d'Adam et celle de sa compagne.

Mais nous avons déjà donné (p. 233, note), une raison pour laquelle on ne peut pas entendre les six jours au sens de durées de vingt-quatre heures. Il faut en ajouter une autre, également tirée de l'hexaméron.

Le sixième jour, Dieu commanda à la terre de produire les animaux terrestres. La terre obéit,

et ainsi fut fait. Il créa l'homme et la femme. « Il les bénit, et leur dit : Croissez et multipliez... Et ainsi fut fait ». L'auteur du récit a-t-il pu s'imaginer que vingt-quatre heures aient suffi pour cela ?

La Méthode historique (p. 144, 145) trouve dans l'hexaméron apparence physique et apparence historique, et prétend expliquer par là le détail du récit. Mais qui ne voit que l'auteur de l'hexaméron commence précisément par contredire les apparences, s'il compte trois jours réels avant la création du soleil ?

Tout le monde, dit le R. P. Lagrange (p. 144), concède, car le Pape a parlé, que les écrivains sacrés ont pu s'en tenir aux apparences. Cela n'est pas contraire au principe de l'inspiration. Et comme cette solution est obvie, facile, qu'elle tranche tout et ne laisse pas de prise aux instances, on l'emploie *toutes les fois* qu'il n'entre en jeu qu'une vérité purement scientifique.

Observations. — D'abord, il n'est pas vrai que Léon XIII ne voie jamais qu'expression de choses apparentes aux endroits où la Bible touche à l'objet des sciences. Il affirme seulement qu'en ce genre, la Bible s'exprime *parfois* suivant l'apparence. Les conseils qu'il donne ensuite partent de la supposition que les auteurs inspirés exposent aussi les choses de la nature selon la réalité [1]. Ensuite, l'encyclique *Providentissimus*

1. On peut relire son texte, cité par nous pp. 17-20. D'ailleurs y a-t-il un homme qui ne parle jamais des choses de la nature que selon les apparences ?

Deus ne nous empêche pas d'affirmer que celui qui compterait trois jours, au sens propre, avant la création du soleil, contredirait toutes les apparences.

Le R. P. Lagrange (p. 143) interprète les six jours au sens propre, d'accord, paraît-il, avec les Saints Pères :

> Elle (l'exégèse historique) revient aux sens obvies des Pères.
>
> L'exégèse historique est très traditionnelle quand il s'agit d'expliquer la lettre. Toute la nouveauté consiste à réagir contre les errements du XIX^e^ siècle. C'est ainsi que les jours seront bien de vingt-quatre heures, comme tout le monde, excepté S. Augustin, a compris le texte.

Un mot. Les Pères ont compris des jours *réels* de vingt-quatre heures, tandis que vous entendez des jours *apparents* de même durée. Les concordistes du XIX^e^ siècle entendent des périodes *réelles*, plus longues. Qui est-ce qui est le mieux en règle avec les Pères ?

En général, les Pères ont été concordistes. En effet, s'ils ont admis une création en six jours *réels* de vingt-quatre heures, il faut qu'ils aient cru la chose conforme à la vérité scientifique.

S. Jérôme avec la verge duquel on prétend battre les exégètes du dix-neuvième siècle, aussi bien que ceux des cinq siècles précédents, serait légitimement invoqué comme patron par les concordistes, car il est convaincu de la haute valeur scientifique de l'Ecriture.

Il écrit pour l'instruction de Paulinus (XXII, col. 545) :

Videlicet manifestissima est Genesis, in qua *de natura mundi*, de exordio generis humani, de divisione terræ, de confusione linguarum, et descensione usque ad Ægyptum gentis scribitur Hebræorum.

Où la Genèse renseigne-t-elle si clairement sur la nature des choses, si ce n'est dans l'hexaméron ? — Remarquons aussi que la Méthode (pp. 131, 142, 143) réduit la confusion des langues à une pure apparence historique en dépit de S. Jérôme.

S. Jérôme encore (XXIII, 479), contre Rufin :

Urges ut respondeam de natura rerum.

Si esset locus, possem tibi vel Lucretii opiniones juxta Epicurum, vel Aristotelis... dicere. Et ut ad Ecclesiam transeam, *ubi norma est veritatis*, multa et Genesis et prophetarum libri ac Ecclesiastes nobis de hujuscemodi quæstionibus suggerunt.

Même note dans le prologue de son commentaire d'Isaïe (t. XXIV, col. 19).

Sans apprécier ces vues de S. Jérôme, nous ferons observer que la Méthode historique aurait dû, par égard pour *le grand scripturaire*, traiter les concordistes avec ménagement, au lieu de les houspiller comme elle le fait le long de vingt pages (125-145).

« Saint Jérôme tout seul, dit M. Poels, a pour nous Romains, tant d'autorité dans le domaine de la sainte Ecriture, que le catholique qui suit ses traces peut être en paix. *De H. Hieronymus*

alleen heeft voor ons, Roomschen, op het gebied der H. Schrift zóó groot gezag, dat de Katholiek, die zijne voetsporen drukt, gerust mag zijn. »

La nouvelle école n'a aucune part à cette Béatitude, mais bien les concordistes.

§ 4. — LE JAHVÉ PRIMITIF ET L'ÉLOHIM DES SIX JOURS SONT-ILS DE CARACTÈRE DIFFÉRENT ?

Le R. P. Lagrange prétend constater une différence de caractère entre le Jahvé primitif et l'Elohim du Code sacerdotal, dont serait extrait le premier chapitre de la Genèse. Elohim, nimbé de métaphysique, semblerait moins touchant que Jahvé. Il faut relire le passage où s'accuse une si singulière appréciation (pp. 208, 209) :

Le Iahvé des vieilles histoires, si sévère pour le péché, mais si bon pour les justes, me touche plus intimement que le sublime Elohim du Code sacerdotal. Dieu, étant infini, épuise nos manières de le concevoir et de le représenter. Il suffit qu'il paraisse toujours bon et juste, sage et maître du monde. Ainsi se révèle-t-il dans la Génèse, et l'exégèse catholique peut en toute loyauté maintenir cette position. Il faut bien admettre le progrès dans les idées sur Dieu : on le touche du doigt dans l'Ancien Testament ; mais il à porté beaucoup plus sur les attributs métaphysiques de Dieu que sur les qualités de maître équitable de l'humanité.

Observations préliminaires, au point de vue du présent paragraphe.

Dans ce passage, la Genèse n'est pas la Genèse canonique, mais celle de la nouvelle école,

la Genèse écourtée de tout ce qui est attribué au Code sacerdotal.

La position à maintenir serait donc celle qui se fonde sur l'idée d'un Dieu élémentaire, ayant pieds et mains au sens propre, et cependant très puissant, idée évoluant jusqu'à devenir celle d'un Dieu métaphysique, assez inutile. Jusqu'à présent, la position de l'Eglise, à laquelle on se substitue, est essentiellement différente. Nous l'affirmons sans crainte d'excommunication.

Si nous demandons maintenant aux auteurs bibliques, et à Jésus-Christ lui-même, ce qu'ils pensent du Dieu de l'hexaméron, chapitre censé extrait du Code sacerdotal, ils répondront que ce Dieu est le type de la bonté et de la charité envers les hommes. Et pouvait-il en être autrement? L'ouvrier des six jours travaille uniquement pour l'homme; il crée, il orne notre séjour, il nous introduit dans notre demeure quand elle est devenue très bonne: *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Très bonne spécialement au point de vue de l'homme, qu'il vient de constituer maître et bénéficier de toute la création :

Benedixitque illis Deus et ait : Crescite et multiplicamini, et replete terram, et subjicite eam, et dominamini piscibus maris, et volatilibus cœli, et universis animantibus quæ moventur super terram. Dixitque Deus : Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quæ habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam, et cunctis animan-

tibus terræ, omnique volucri cœli, et universis quæ moventur in terra, et in quibus est anima vivens, ut habeant ad vescendum.

Si les animaux sont compris dans les soins de la même Providence, nous n'en sommes pas ravalés. Car ils prennent part au festin universel en tant que nos serviteurs, ainsi qu'il ressort des premières lignes citées. Il y a même pour croire, mais ce serait se tromper, qu'Elohim, tout métaphysique qu'il est, n'a songé qu'à remplir le ventre de ses créatures. Nous établirons à la fin du présent article que, quant à nous, il s'est préoccupé plus encore, en nous créant, de nos intérêts supérieurs, et il n'en deviendra pas moins touchant.

A la vérité, l'homme n'exerce pas un empire incontesté ; quelques-uns de ses sujets lui font une guerre à mort. D'ailleurs rien d'étonnant en cela : l'histoire du premier couple rend compte de notre situation actuelle. La terre a été maudite, en ce qui concerne l'homme, et naturellement avec ce qu'elle porte, à cause du péché de nos premiers parents. Mais si l'état dont les fils d'Adam gémissent, résulte d'une malédiction, cela suppose une bénédiction primitive, celle qu'a enregistrée l'hexaméron. Toutefois la bénédiction reste, encore qu'amoindrie dans ses effets. La bonté que Dieu témoigne à l'homme déchu en est une première preuve.

L'expression des sentiments paternels du Dieu

de l'hexaméron se retrouve dans le Sermon sur la montagne, en un passage gravé au cœur de tous les bons chrétiens (*Matth.* VI, 26-32) :

Respicite volatilia cœli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, et Pater vester cœlestis pascit illa... Nolite ergo solliciti esse, dicentes : Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur ? ... Scit enim Pater vester, quia his omnibus indigetis.

S. Paul et S. Barnabé, dans leur discours aux païens de Lystres, en Lycaonie, qui les prenaient pour Jupiter et Mercure et voulaient leur offrir un sacrifice, s'écrient (*Act. Ap.* XIV, 14-16) :

Viri, quid hæc facitis ? Et nos mortales sumus, similes vobis homines, annuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum, qui fecit cœlum et terram, et mare, et omnia quæ in eis sunt. Qui in præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, *benefaciens de cœlo, dans pluvias, et tempora fructifera, implens cibo et lætitia corda vestra.*

Nous voilà donc encore une fois ramenés au Dieu nourricier de l'hexaméron.

Mais il ne fallait pas, pour le retrouver, descendre au Nouveau Testament. Dans l'Ancien, que de fois Dieu parle à Israël en père nourricier ! Il est tel, à titre spécial, pour le peuple élu, depuis le commencement de son histoire jusqu'à la fin, et les Israélites pieux n'ont pas dû attendre la captivité de Babylone pour s'imprégner des idées de l'hexaméron; le Dieu de

l'hexaméron a toujours été celui d'Israël. Cette première page de l'Ecriture a donné aux Israélites une idée ravissante de la bonté de Dieu, et leur a inspiré des chants pleins d'amour. Bornons-nous à citer deux psaumes qui redisent en langage poétique la première page de la Genèse.

Le psaume VIII unit dans la même louange la grandeur de Dieu et sa bonté pour l'homme, la première rehaussant la seconde et la rendant plus touchante :

Jahvé, notre Seigneur, que ton nom est magnifique dans toute la terre ! Toi qui as attaché ta gloire aux cieux... Quand je considère tes cieux, l'œuvre de tes doigts, la lune et les étoiles que tu as établies, (je m'écrie): qu'est-ce que le faible mortel pour que tu songes à lui, et le fils de l'homme pour que tu aies soin de lui ? *Tu l'as mis peu au-dessous du rang divin* [1] : tu l'as couronné de gloire et de majesté. Tu le fais régner sur les œuvres de tes mains ; tu as tout placé sous ses pieds, les brebis et les bœufs, et les bêtes de la campagne, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, qui parcourent les sentiers de l'onde.

C'est l'interprétation littérale et le sens évident de l'hexaméron.

Le psaume CIII, l'hymne par excellence de la bonté divine qui se fait sentir à tout ce qui a vie, est une paraphrase continuelle du premier chapitre de la Genèse. Citons seulement les versets 14 et 15 :

---

1. Nous suivons la traduction de S. Jérôme sur l'hébreu : *Minues eum paulo minus a Deo*, ce qui indique l'homme créé à l'image de Dieu.

Producens fœnum jumentis, et herbam servituti hominum, ut educas panem de terra, et vinum lætificet cor hominis, et exhilaret faciem in oleo, et panis cor hominis confirmet.

L'homme créé à l'image de Dieu, cela signifie donc l'empire accordé à l'homme sur les richesses, sur les plantes, sur les animaux de la terre. Cela marque aussi l'égalité naturelle des hommes entre eux, ainsi que les droits et les devoirs qui en découlent. Nous le lisons au ch. IX de la Genèse, versets 5 et 6, passage attribué comme l'hexaméron au Code sacerdotal :

Sanguinem animarum vestrarum requiram de manu cunctarum bestiarum, et de manu hominis et de manu viri et fratris ejus requiram animam hominis. Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius ; *ad imaginem quippe Dei factus est homo.*

Nous comprenons par là l'intention de cette parole (*Gen*, V, 3), également rapportée au Code sacerdotal :

Vixit autem Adam centum triginta annis et *genuit ad imaginem et similitudinem suam*, vocavitque nomen ejus Seth.

C'est dire indirectement que Seth et, par conséquent, tous les hommes sont créés à l'image de Dieu, et préparer l'énoncé du ch. IX, 5 et 6, que nous venons de citer. De plus, si l'écrivain sacré insiste sur la ressemblance filiale comme sur l'effet naturel de la génération, s'il y insiste avec une allusion manifeste à la ressemblance de l'homme avec son créateur, ne signifie-t-il pas

que de Dieu à l'homme, il y a, en un certain sens, relation de père à fils ? N'est-ce pas dans l'hexaméron que Dieu se révèle sous l'aspect si touchant de Père céleste [1] ?

Les paroles d'Elohim au chapitre IX, expriment la même pensée que celles du Jahvé primitif au ch. IV, 10 : *Vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra.* Celles-ci ont également une portée générale, suivant l'interprétation qu'en donne l'Ancien Testament, qui les applique au cas de Job (XVI, 19) : *Terra ne operias sanguinem meum, neque inveniat in te locum latendi clamor meus* [2]. Cela suppose que Dieu assure une réparation aux bons, quand ils sont victimes de l'injustice ou d'un choc d'êtres irresponsables [3].

Jésus-Christ tire du premier chapitre de la Genèse le motif d'aimer son prochain comme soi-même (*Matth.* XXII, 37-39) :

Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua ; hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic : Diliges proximum tuum, sicut teipsum.

Pourquoi le second commandement est-il sem-

1. Saint Luc, III, 38, semble l'avoir ainsi compris : Henos, qui fuit Seth, qui fuit Adam, qui fuit Dei.

2. Littéralement : *et non sit* (c'est-à-dire, *ita ut non sit locus clamori meo ;* en d'autres termes, que la terre ne cache pas mon sang pour l'empêcher de crier vengeance.

3. Pour Abel, il n'y avait pas de réparation possible sans l'immortalité de l'âme. Aussi verrons-nous au chapitre VIII, § 4, Jésus-Christ prouver la survivance des âmes par un texte analogue. S. Paul la déduit *Hebr.* XI, 4), suivant le même principe, de l'histoire d'Abel : *Defunctus adhuc loquitur.*

bable au premier ? Sans doute, parce que celui qui en est l'objet, l'homme, a été créé semblable à Dieu.

Ce qui confirme notre interprétation, c'est que Jésus-Christ avait déjà pensé à cette ressemblance, en recommandant la perfection de la charité fraternelle dans le Sermon sur la montagne (*Matth.* V, 43-48) :

> Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos : ut sitis filii Patris vestri qui in cœlis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super justos et injustos... Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.

C'est-à-dire, qui n'imite pas la perfection du Père céleste, est un fils dénaturé ; il ne ressemble plus à Dieu.

Concluons.

Si une page parle à l'homme de la bonté de Dieu en un langage simple, touchant, persuasif, c'est le premier chapitre de la Genèse. L'idée sublime que ce récit donne de Dieu, rend plus émouvante sa tendre sollicitude pour l'homme. Sous le rapport de la bonté, le Dieu de l'hexaméron n'a rien à envier au Dieu de l'Eden ; il lui ressemble en tout point, parce qu'il lui est identique.

Encore une fois, l'idée d'une évolution radicale, ou même superficielle, allant de la notion du Jahvé édénique à l'Elohim des six jours, n'a pas le moindre fondement.

A considérer le fond des choses, nulle différence à constater entre l'hexaméron et le récit édénique, quant à l'idée qu'ils donnent de Dieu. Le revêtement de cette idée n'en marque pas davantage ; les anthropomorphismes sont du même genre des deux côtés. Si le mot *bará* ne se rencontre pas au chapitre II, c'est que l'auteur a eu ses raisons de l'éviter ; d'ailleurs il l'emploie dans un autre passage. Si l'auteur du premier chapitre ne s'est pas servi du mot *yaçar*, ce n'est point parce qu'il lui a paru bas dans le second ; on devrait, faute d'autres raisons, l'expliquer par l'antiquité plus haute de l'histoire des six jours, et en faire remonter la composition à un temps où *yaçar* ne se disait pas encore, dans le style noble, des œuvres de Dieu. Or, la date assignée par le rationalisme au Code sacerdotal, date qui a varié du neuvième au cinquième siècle, n'est pas assez haute pour cela. En effet, presque au début de cette période, *yaçar*, expression de l'opération divine, se rencontre chez Amos, comme d'usage courant, et il s'implante ensuite de plus en plus avec ce sens dans le langage biblique. A la date si basse actuellement donnée au prétendu Code sacerdotal, aucun écrivain juif n'aurait rejeté de son vocabulaire théologique une expression consacrée par un si long et si solennel usage.

Par rapport à la question présente, le rationalisme n'est pas plus heureux dans sa datation de l'écrit jahviste d'où serait tirée l'histoire

paradisiaque. Il en place la composition dans l'intervalle de 850 à 750. Mais à cette époque, le *fictor locustæ*, dans Amos, est un Dieu tout-puissant et tout majestueux ; et il ne dérogeait pas en façonnant l'homme. Ainsi, même en acceptant la donnée rationaliste, on ne peut pas, en bonne logique, faire du Dieu de l'Eden un autre Dieu que celui de l'hexaméron. Cependant l'évolution supposée qui aboutit de l'un à l'autre, est un des fondements de la thèse rationaliste concernant les origines du Pentateuque.

§ 5. — L'HOMME DANS LA GENÈSE JUSQU'A ABRAHAM

Après avoir énoncé ses idées sur la dualité de la notion divine dans l'hexaméron et le récit édénique, le R. P. Lagrange continue (p. 209) :

Tel est un des acteurs de l'histoire primitive.

Cet acteur est le Dieu paradisiaque, le Dieu de la création en six jours n'appartenant pas, dans la théorie de l'auteur, à la tradition primitive d'Israël.

Tel est un des acteurs de l'histoire primitive ; mais que font les hommes, et possédons-nous des souvenirs historiques de ces temps reculés qui ont précédé Abraham ? Nous avons déjà fait pressentir que cela était impossible. *Il y a là une immense lacune.*

Le peuple qui nous fournit les documents les plus anciens, antérieurs de deux ou trois mille ans à Moïse, l'auteur biblique le plus ancien que connaisse la tradition — car il faut laisser au P. de Hummelauer le document

adamique et le document noachique, destinés à remplacer le Jahviste et l'Elohiste des rationalistes, — ce peuple, dis-je, ne *contient* (sic) rien d'historique sur ces immenses périodes sombres, vraiment plongées dans la nuit des temps.

Si les Babyloniens ignoraient complètement l'histoire primitive, il est à croire qu'en général leurs voisins ne la connaissaient pas davantage. Cependant il faut considérer que, dépositaires de la révélation divine, les Juifs pouvaient être mieux renseignés et que leurs livres sacrés peuvent s'en ressentir. Dans les jugements qu'on vient de lire, le R. P. Lagrange ne tient aucun compte de l'auteur principal des Ecritures, qui est Dieu.

L'immense lacune provient de ce qu'il vide de tout sens l'histoire de Caïn et de sa race, ainsi que le reste de la prétendue légende jahviste, dans les chapitres IV-XI de la Genèse, et de ce qu'il passe sous silence les parties qu'il considère comme empruntées au très moderne Code sacerdotal. D'où la conclusion formulée p. 216:

Que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas, un immense espace nu s'étend de la création de l'homme au temps d'Abraham. Ce qui s'est passé alors, nous ne le saurons probablement jamais.

Mais, outre la création, qu'ils appartiennent à la légende Jahviste ou au Code sacerdotal, les onze chapitres rapportent des faits à la manière d'une histoire véritable. Notre critique n'en admet-il absolument aucun? Il en admet un seul, sur lequel il s'explique comme suit (pp. 217, 218):

J'ai dit au début que je mettais à part l'histoire du péché originel. Non que je veuille affirmer que toutes les circonstances du récit sont historiques ; j'ai dit assez clairement ce que j'en pensais [1]. Mais on pourrait être tenté de conclure, des idées que j'ai developpées d'abord, que le fait essentiel lui-même n'a pu être transmis par la tradition. Je ne crois pas que cette conclusion sorte des prémisses. Je me suis efforcé de distinguer entre les détails et le fond des histoires qui peut se transmettre très fidèlement et pendant des siècles dans les milieux les plus divers, partout transformé, parce qu'il prend partout une couleur appropriée, mais partout reconnaissable. Et les folkloristes le constatent pour des histoires religieuses, surtout peut-être pour les histoires primitives. Il ne me paraît donc nullement impossible que le souvenir d'une déchéance se soit transmis de génération en génération pendant des milliers d'années.

Trois lignes de vérité dans un fouillis de légendes ou inventions pieuses, ni plus ni moins historiques que maintes parties du folklore, voilà donc le bilan des onze premiers chapitres de la Genèse. Cette vue, paraît-il, est suffisamment conforme à l'enseignement de l'Eglise. Lisons (p. 219) :

Je confesse donc, à cause de la déclaration de l'Eglise, le péché originel comme elle l'entend ; mais ce point dogmatique mis à part, appuyé sur la révélation comme sur un fondement inébranlable, il n'y a aucun inconvénient à donner à l'histoire primitive son caractère propre quoiqu'il n'ait pas été *suffisamment* compris des anciens.

Le caractère propre de l'histoire biblique primitive est, d'après l'auteur, le caractère légen-

1. L'auteur renvoie ici à la *Revue Biblique*, 1897, p. 341 ss.

daire (p. 208), et si légendaire, qu'à part le péché originel, moins certains détails (p. 217), « un immense espace nu s'étend de la création de l'homme au temps d'Abraham ».

Ce caractère « n'a pas été suffisamment compris des anciens ». C'est trop peu dire. Si le R. P. Lagrange l'a bien compris, les anciens, et Jésus-Christ lui-même comme on l'a déjà vu (pp. 191) et comme on le verra encore au paragraphe suivant, l'ont totalement méconnu.

On n'échappe pas à ce grave inconvénient par les considérations suivantes (p. 219) :

Messieurs, ne faites pas à Bossuet et à Pascal l'injure d'estimer qu'ils auraient maintenu obstinément leurs positions s'ils avaient appris ce que nous savons. De leur temps, nous aurions pensé d'après eux, et beaucoup moins bien dit. Que ne sont-ils là pour faire une nouvelle synthèse de la Suite de la Religion ! Nous sommes du moins fidèles à l'esprit des anciens Pères en déclarant que, de la première page de la Bible à la dernière, la méthode historique devra respecter le dogme et l'autorité de l'Eglise.

Bien que ces lignes décernent un brevet d'incapacité aux contradicteurs, je risque mes observations.

D'abord, si la conjecture relative à Bossuet et à Pascal est juste, l'auteur en tire trop médiocre parti. Il aurait rallié sans peine, de la même façon, les suffrages de tous les Pères de l'Eglise, tant est commode la conjonction *si*. Mais aujourd'hui même, on peut n'être pas le dernier en histoire ancienne et rejeter néanmoins les idées du R. P. Lagrange.

Deuxièmement, une protestation générale de soumission à l'Eglise ne légitime pas la doctrine d'un théologien ou d'un exégète. Pas n'est besoin de démontrer cette proposition évidente, et mille fois justifiée par l'histoire. Et précisément, tel dont le R. P. Lagrange a cru devoir réfuter naguère certaines thèses dans la Revue Biblique, a témoigné hautement, et plus d'une fois, des mêmes bonnes dispositions.

Troisièmement, nous posons une question. Suffit-il de déclarer qu'on donne le pas sur son exégèse personnelle aux dogmes formellement définis, ou établis par le consentement des Pères de l'Eglise, avec la ferme volonté d'obéir à celle-ci en cas de condamnation ? Suffit-il, disons-nous, de faire cette déclaration pour avoir provisoirement toute licence ? Non, car si on est décidé à céder seulement devant l'anathème qui accompagnerait une nouvelle définition dogmatique, on a trop beau jeu, l'Eglise, pour de bonnes raisons, définissant si rarement. L'a-t-on, cette licence provisoire, même si on est prêt à se soumettre à des mesures moins sévères ? Pas davantage. Au surplus, en ce qui concerne la véracité biblique, les instructions de l'Eglise ne font pas défaut.

Nous ne prétendons certes pas que l'auteur de la Méthode historique méconnaisse le magistère ordinaire de l'Eglise, mais si nous professions les mêmes doctrines que lui, nous ne saurions nous croire en règle avec l'encyclique *Provi-*

dentissimus Deus, ni même avec la définition des Livres saints formulée par le concile du Vatican.

A la vérité, le R. P. Lagrange prétend s'appuyer sur le document pontifical ; mais il en invoque une seule phrase, et nous savons qu'il l'a mal comprise.

Quatrièmement, autre chose est de se faire une doctrine à son usage personnel, autre chose de jeter la même doctrine dans la circulation. En effet, si l'auteur est décidé à se soumettre, et qu'il se soumette réellement en cas de condamnation, peut-il répondre de ceux qui l'auront suivi ? On doit y regarder à deux fois, surtout à certaines époques d'entraînement, alors qu'il faut, selon le témoignage si vrai de Mgr Batiffol, tant de hardiesse pour être conservateur.

Cinquièmement, je reviens à une règle que le R. P. Lagrange emprunte au R. P. Cornély, et qu'il juge pleine de sagesse (page 107), mais dont je ne trouve guère l'application dans son livre. C'est celle qui prescrit d'interpréter l'Ecriture « d'après la pensée et l'intention des écrivains sacrés. » Cela est de bon sens, et ce n'est qu'un énoncé restreint de la règle générale de toute exégèse, sacrée ou profane.

Examinons donc au point de vue de cette règle, l'interprétation ci-dessus rapportée des onze premiers chapitres de la Genèse.

L'auteur qui la propose lit l'histoire de Caïn et d'Abel, d'Hénoch, de Noé, du déluge, de la tour de Babel. A chaque article, il écrit en marge

de sa Bible : Je n'en crois rien ; faits et personnages, tout est fictif. Entre la chute d'Adam et Abraham, il y a eu des hommes sur la terre ; voilà ce à quoi se réduit pour moi l'histoire biblique primitive. — Mais la question est de savoir si l'auteur ou, si on l'aime mieux, les auteurs de ces récits y croient eux-mêmes et veulent en être crus; s'ils ne font pas des événements retracés la base essentielle de l'enseignement religieux et moral qu'ils nous donnent. Or, croyants et incroyants en ont toujours été persuadés.

§ 6. LES FAITS GÉNÉSIAQUES ET LA NOTION PRIMITIVE DE DIEU D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT. — VAINS APPELS A S. THOMAS.

Le R. P. Lagrange intitule son livre : *la Méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament* : la distinction est vaine. Pour les faits de l'histoire sainte, le Nouveau Testament se solidarise avec l'Ancien.

Ainsi Jésus-Christ lui-même regarde le déluge comme un fait, dans S. Luc, XVII, 24-27. Du moins, son langage est aussi positif à cet égard que celui de la Genèse. Il en sera, dit-il, du second avènement du Fils de l'homme comme du déluge, qui surprit les peuples absorbés dans leurs préoccupations habituelles :

Et sicut factum est in diebus Noe, ita erit in diebus Filii hominis. Edebant et bibebant, uxores ducebant

et dabantur ad nuptias, usque in diem qua intravit Noe in arcam, et venit diluvium et perdidit omnes.

S. Paul prend à son compte les faits génésiaques niés par notre critique. Au chapitre XI de l'épître aux Hébreux, il définit la vertu de foi et en donne pour modèles les saints personnages de l'Ancien Testament, désignés par leurs noms Abel, Henoch, Noé, etc., ou répartis en groupes. Ils ont attendu le Christ, dit-il en terminant, pour recevoir de lui le complément de grâce qui rend tout à fait apte au royaume des cieux :

Et hi omnes testimonio fidei probati, non acceperunt repromissionem, Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummarentur.

Celui qui parle ainsi, nommément, d'Abel, d'Hénoch et de Noé, est bien convaincu qu'ils ont existé et que leur âme survit. S'il loue les actes vertueux que leur attribue la Genèse, il en atteste par là même l'historicité.

S. Pierre (II *Petr.* II, 3-5) dit que les faux docteurs seront punis comme les anges rebelles et les hommes qui périrent au déluge. Il surgira, dit-il dans la même lettre (III, 3-7), des imposteurs qui nieront la future résurrection des corps, et le second avènement du Christ. Mais cela aura lieu, affirme-t-il ; cela est aussi sûr que le fait du déluge, que ces gens-là refusent de considérer :

Venient in novissimis diebus in deceptione illusores,

juxta proprias concupiscentias ambulantes, dicentes : Ubi est promissio aut adventus ejus ? Ex quo enim patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturæ. — Latet enim eos hoc volentes, quod cœli erant prius, et terra, de aqua et per aquam consistens Dei verbo, per quæ, ille tunc mundus aqua inundatus periit. Cœli autem qui nunc sunt et terra eodem modo repositi sunt, igni reservati in diem judicii et perditionis impiorum hominum.

Dans sa première épître (III, 18-20), S. Pierre montre Jésus-Christ descendant aux enfers, après sa mort, pour se faire connaître aux âmes des trépassés, et spécialement aux âmes des contemporains incrédules de Noé.

Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis, ut nos offerret (*littéralement* adduceret) Deo, mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. In quo (spiritu) et his qui in carcere erant spiritibus veniens prædicavit, qui increduli fuerant aliquando, quando expectabant Dei patientiam (*littéralement :* quando expectabat Dei patientia) in diebus Noe, cum fabricaretur arca ; in qua pauci, id est octo animæ, salvæ factæ sunt per aquam.

Si le déluge n'est pas affirmé comme fait historique par S. Pierre, s'il n'est pas considéré par lui comme un élément essentiel de son enseignement, on ne sera jamais sûr de comprendre une seule phrase de l'Ecriture. Or, qui nie le déluge de la Genèse, doit aussi nier le déluge de S. Pierre, car il s'agit des deux côtés du même événement.

Nous pourrions multiplier indéfiniment ces exemples.

Nette est la position traditionnelle de l'exé-

gèse catholique, qui reconnaît les doctrines et les faits clairement énoncés, admettant, selon le sens naturel de l'Ecriture, l'intervention miraculeuse de Dieu, par paroles et par actions.

Nette, assez souvent, la position du rationalisme, qui prendra dans la majorité des cas les affirmations et les faits dans leur sens naturel, en niant ce qui sort du cours ordinaire des choses.

Toujours équivoque la position de la nouvelle école, qui cherche sa voie entre les deux : *Nemo potest duobus dominis servire.* Pour se procurer les franchises qu'elle réclame, elle n'a d'autre ressource que de réduire le plus possible le contenu de la Bible. Dans son système, les auteurs inspirés parlent presque toujours pour ne rien dire. Dès lors, l'Ecriture se prête à tous les traitements. Mais qu'en restera-t-il ?

Nous voulons démontrer aussi que l'hypothèse d'une évolution de l'idée de Dieu allant d'un Jahvé primitif, celui de l'histoire paradisiaque, à un Elohim beaucoup plus moderne, celui de l'hexaméron, contredit l'histoire primitive telle que la présente le Nouveau Testament.

Lisons l'épître aux Hébreux, au chapitre XI.

S. Paul (v. 1) commence par une définition de la foi :

Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.

Il ajoute (v. 2) que la foi ainsi définie a été celle des Anciens :

In hac enim testimonium consecuti sunt Senes.

Suit (v. 3) l'énoncé de l'article fondamental du credo primitif :

Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. — *Ou selon le grec :* ita ut visibilia *non ex visibilibus fierent* [1].

A cette création par la parole de Dieu, sans matière préexistante, on reconnaît l'œuvre retracée (peu importe, pour le moment, à quelle époque), dans le premier chapitre de la Genèse [2]. Les Anciens dont parle l'auteur inspiré ont donc eu foi au Dieu de l'hexaméron. Or, les Anciens sont Abel, Henoch, les trois grands patriarches, et tous les justes de l'Ancien Testament. Rien n'est plus connu que l'éloge de leur foi dans la suite immédiate des versets cités.

Si nous en croyons l'épître aux Hébreux, la foi des Anciens fut très éclairée. Abraham, Isaac, et Jacob se considéraient comme étrangers sur la terre, parce que, en vertu des promesses mes-

1. C'est-à-dire : De telle sorte que les choses visibles n'ont pas été produites de choses visibles. — En grec : *Εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι.*

2. Quelques-uns, nous le savons, interprètent le verset en ce sens que Dieu aurait fait surgir du chaos primitif, invisible, le monde bien ordonné que nous voyons. Ce verset se conformerait aux Septante (*Gen.* I, 2) : *Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος· καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου. Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebræ super abyssum.* Mais ni la terre ni les eaux qui la couvraient, n'étaient invisibles en elles-mêmes. De plus, l'auteur de l'épître aux Hébreux n'a pas pensé que Dieu avait tiré du chaos terrestre le soleil, la lune et les étoiles. Or, il faudrait qu'il l'eût supposé, car dans son langage, comme en

sianiques, dont ils savaient pourtant que l'accomplissement était très éloigné, ils regardaient le ciel comme leur vraie patrie (13-16) :

Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes et salutantes, et confitentes quia peregrini et hospites sunt super terram. Qui enim hæc dicunt, significant se patriam inquirere. Et si quidem ipsius meminissent de qua exierunt, habebant utique tempus revertendi. Nunc autem meliorem appetunt, id est, cœlestem.

L'épître aux Romains (IV, 17-21) attribue de même à Abraham l'idée la plus haute de Dieu :

Cui credidit (Abraham, Deo) qui vivificat mortuos, et *vocat* ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt [1]. Qui contra spem in spem credidit, ut fieret pater multarum gentium secundum quod dictum est ei : Sic erit semen tuum. Et non infirmatus est fide, nec consideravit corpus suum emortuum, cum jam fere centum esset annorum, et emortuam vulvam Saræ. In repromissione etiam Dei non hæsitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo, *plenissime sciens* (πληροφορηθείς) quia quæcumque promisit, potens est et facere.

Encore une fois, Abraham crut au Dieu qui crée par sa seule parole, il crut au Dieu de

---

général dans le grec biblique, *αἰῶνες, sæcula*, désigne l'universalité des êtres créés. Ainsi, après avoir dit (ch. I, 2), en parlant du Fils : *Per quem (Deus) fecit et sæcula*, il rapporte (v. 10) ces mots du psaume CI, 26, qui, selon lui, s'adressent au Fils : *Tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli.*

D'ailleurs, même suivant cette interprétation, le verset XI, 3, s'inspire de l'hexaméron, il parle du Dieu de l'hexaméron, comme de celui qu'ont connu les anciens justes à partir d'Abel. Nous n'en demandons pas davantage dans la discussion présente. Au surplus, après l'épître aux Hébreux, nous citons un passage de la lettre aux Romains où S. Paul attribue à Abraham un monothéisme très sublime.

1. Littéralement : *tamquam si essent, ὡς ὄντα.*

l'hexaméron. Si S. Paul dit vrai, l'évolution dont nous parle la Méthode historique, est purement imaginaire. S'il se paie d'apparences historiques, son enseignement en devient absolument caduc; car le fait de la foi d'Abraham et de la perfection de cette foi en est une des bases principales. Pour l'ignorer, il faudrait n'avoir jamais lu ses épîtres aux Romains et aux Galates.

Ce titre : *la Méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, déconcerte donc de plus en plus ; car, outre que le Nouveau Testament se solidarise avec l'Ancien, on nous dit (p. 103) qu'il a lui aussi ses apparences historiques. Celles-ci sont même proposées comme un des fondements de la théorie [1].

L'idée nous est venue également de comparer la Méthode historique avec la Somme théologique de S. Thomas, sur ce sujet de l'évolution de l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament.

Le P. Lagrange a écrit (p. 52) :

> Il demeure entre les deux (Testaments) cette différence essentielle que le Nouveau Testament contient l'écho de la religion chrétienne qui est la nôtre, tandis que l'Ancien relate les étapes successives qu'ont parcourues les Juifs pour arriver au *monothéisme transcendant du temps de Jésus*. Or, à aucune époque de leur histoire leur dogme ne s'impose à nous, autrement que comme le germe du nôtre, tellement que si nous le prenions avec la précision qu'il a dans les termes, et que cette précision fût dans

1. Voir le passage, cité par nous pp. 22, 23.

notre pensée une limite, nous courrions précisément le risque de ne pas tenir assez compte du développement ultérieur.

Cherchant une confirmation dans S. Thomas, nous avons trouvé celle-ci, 2ª 2æ, q. 174, a. 6. c:

Dominus dicit Moysi, *Exod.* VI: *Ego Dominus* (Jahve) *qui apparui Abraham, Isaac et Jacob, in Deo omnipotente, et nomen meum Adonai* (Jahve) *non indicavi eis*, quia scilicet præcedentes Patres fuerant instructi in fide *de omnipotentia unius Dei*. Sed *Moyses* postea plenius fuit instructus *de simplicitate divinæ essentiæ*, cum dictum est ei: *Ego sum qui sum*, quod quidem nomen significatur a Judæis per hoc nomen Adonai, propter venerationem illius ineffabilis nominis.

Une évolution qui part de l'idée d'un Dieu unique, tout-puissant, et aboutit d'un seul bond, du temps de Moïse, à l'idée transcendante d'un Dieu unique, tout-puissant, dans une essence parfaitement simple!

Telle l'idée de S. Thomas. Or, l'évolution qu'il conçoit part du Dieu de l'hexaméron. Ou bien, plaçait-il la composition du chapitre Ier de la Genèse à une date plus basse que celle des chapitres II et III? Personne n'oserait le soutenir. Le *terminus a quo* de S. Thomas est donc le *terminus ad quem* du R. P. Lagrange.

Objecter que S. Thomas serait d'un autre avis avec la connaissance qu'il aurait aujourd'hui des sources du Pentateuque, ne servirait de rien. En effet, la nouvelle école rattache l'hexaméron et l'histoire du paradis terrestre à deux sources différant principalement en ce qu'elles offriraient

chacune sa notion à elle de la divinité, tandis que S. Thomas trouve la même notion de Dieu dans les trois premiers chapitres de la Genèse. Or, la manière dont Dieu s'y produit est aussi claire dans la Vulgate que dans le texte original et les Septante, et S. Thomas était bien capable de la saisir, malgré son ignorance de l'hébreu et du grec.

Pour S. Thomas, l'idée de Dieu a pu évoluer après Moïse, mais de la façon dont l'idée de la Trinité a évolué chez les chrétiens, après Jésus-Christ et les Apôtres. En effet, il continue en ces termes :

Postmodum vero, tempore gratiæ, ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matthæi ult(imo capite) : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit.

Prima autem revelatio ante Legem facta est Abrahæ, cujus tempore coeperunt homines a fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando. Ante autem non erat necessaria talis revelatio, omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahæ. Unde dictum est ei, *Gen.* XXVI : *Ego sum Deus Abraham patris tui.* Et similiter ad Jacob dictum est, *Gen.* XXVIII : *Ego sum Deus Abraham patris tui, et Deus Isaac.*

Une observation avant de continuer la citation. Il est juste, croyons-nous, de distinguer ici entre l'affirmation de ce monothéisme universel, qui aurait persisté jusque vers le temps d'Abra-

ham, et l'interprétation des textes bibliques dont se déduit la doctrine formulée. S. Thomas a beaucoup plus d'autorité au second point de vue. Dans tous les cas, le démenti ne viendra pas de l'auteur de la Méthode historique.

S. Thomas reprend :

Et similiter in statu Legis, prima revelatio facta Moysi excellentior fuit, supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio. Ita etiam, in tempore gratiæ, super revelatione facta apostolis de fide unitatis et trinitatis fundatur tota fides Ecclesiæ, secundum illud Matthæi, XVI : *Super hanc petram*, scilicet confessionis tuæ, *ædificabo Ecclesiam meam*.

Voilà qui est clair. La révélation du Dieu unique est parfaite dès le temps de Moïse, comme celle du mystère de la sainte Trinité à partir de Jésus. Dieu ne s'y prend qu'à deux fois pour lui donner son développement complet. S. Thomas l'affirme sans se douter qu'il « court le risque de ne pas tenir assez compte du développement ultérieur ».

La Méthode historique elle-même nous engageait à ouvrir la Somme à l'endroit cité. C'est là en effet qu'elle nous renvoie, en disant (p. 56) :

Selon le principe incontestable de S. Thomas, l'Ancien Testament est une lumière grandissante.

Le principe est incontestable, et aussi très élastique. Il faut voir avant tout comment l'a compris S. Thomas.

Il l'a emprunté à S. Grégoire le Grand, comme il le dit au commencement de l'article :

Sicut dicit Gregorius, per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.

Il ne le trouve applicable (ad 1) qu'au mystère de l'incarnation :

Dictum Gregorii intelligendum est de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem hujus mysterii.

Et voici comment il le comprend (c) pour ce mystère :

Quantum vero ad fidem incarnationis Christi, manifestum est quod quanto fuerunt (Patres) Christo propinquiores, sive ante sive post, ut plurimum plenius de hoc instructi fuerunt, post tamen plenius quam ante, ut Apostolus dicit *Ad Ephes*, III.

D'après cela, le mystère de l'incarnation fut connu avant Jésus-Christ, et de plus en plus au fur et à mesure qu'on approchait de sa réalisation.

Quant à la Méthode historique, malgré S. Thomas, elle applique, de fait, le principe à l'évolution de la connaissance de Dieu, bien qu'elle ne l'invoque formellement qu'à propos de l'évolution de l'idée messianique. Elle le cite pour justifier cette conclusion, formellement contraire à la doctrine de S. Thomas (p. 56) :

(Jésus) n'est pas le dernier anneau d'une chaîne. Il est la fleur qui se dégage tout à coup de la plante qui la tenait cachée, et quand elle s'est épanouie, l'arbre meurt.

L'auteur revient dans ces lignes à ce qu'il a dit p. 52, que ce que Dieu cache, c'est-à-dire le Nouveau Testament en tant que caché dans

l'Ancien, est bien caché, et si bien caché qu'on ne le voit guère [1]. L'évolution de l'idée messianique s'accomplirait dans des ténèbres impénétrables, qui ne se dissipent pas même à la lumière du Nouveau Testament.

S. Thomas dit donc tout autre chose que la Méthode historique concernant l'évolution de l'idée de Dieu et de l'idée messianique avant Jésus-Christ. Si le R. P. Lagrange a raison, l'Ange de l'école a mal compris l'Ancien Testament en des points très essentiels.

Vérifiez toujours les citations !

Naturellement, en ce qui regarde les idées sur Dieu, S. Thomas distingue entre le peuple et les auteurs inspirés. Ainsi, 1ª 2ᵉ, q. 98, a. 3, ad 2, voulant prouver que la Loi a été donnée à Moïse par l'intermédiaire des anges, il s'objecte *Exode*, XXXIII, 11 : *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum*. Ce à quoi il répond dans sa conclusion :

In *Exod.* (XXXIII, 11) dicitur : *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem*, et paulo post v. 18) subditur : *Ostende mihi gloriam tuam* [2]. Sentiebat ergo quod videbat, et quod non videbat desiderabat. Non ergo videbat ipsam Dei essentiam ; et ita, non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quod loquebatur ei facie ad faciem, secundum opinionem populi loquitur Scriptura,

1. Voir notre chapitre II, § 11, pp. 116-120.
2. C'est Moïse qui adresse cette prière à Dieu.

qui putabat Moysen ore ad os loqui cum Deo, cum (*quoique*) per subjectam creaturam, id est, per angelum et nubem, ei loqueretur et appareret. Vel per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio et familiaris infra essentiæ divinæ visionem.

Nous ne croyons pas qu'en disant : *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem*, l'Ecriture exprime ou reflète l'opinion populaire. Et si S. Thomas permet de le croire, il a d'abord montré, dans le contexte immédiat et dans le contexte éloigné, le correctif de cette opinion.

Ceci nous fait songer à M. Poels, qui écrit, p. 112 : « Le roi des théologiens, S. Thomas, pose aussi (c'est-à-dire, comme Léon XIII !), pour l'histoire biblique, ce principe fondamental : *Secundum opinionem populi loquitur Scriptura.* » En hollandais : « De koning der godgeleerden, de H. Thomas, zet ook voor de bijbelsche geschiedenis dit grondbeginsel op : *Secundum opinionem populi loquitur Scriptura.* »

M. Poels donne la référence I 2ae, q. 98, a. 3, ad 2. C'est précisément le passage que nous venons de citer ! M. Poels n'a pas eu le temps de le lire en entier.

Le titre de *koning der godgeleerden*, donné à S. Thomas, ferait sourire, s'il s'exprimait réellement dans le sens qu'imagine le savant hollandais. En effet, dans le contexte biblique, la portée des mots (*Ex.*, XXXIII, 11) : *Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, si-*

cut solet loqui homo ad amicum suum, la portée de ces mots est restreinte non seulement par la prière de Moïse (v. 18) : *Ostende mihi gloriam tuam*, que cite S. Thomas, mais encore par la réponse que Dieu y fait (v. 20) : *Non poteris videre faciem meam ; non enim videbit me homo et vivet*. S. Thomas a supposé que ses lecteurs sauraient compléter la citation ; il n'a pas prévu que pour nos modernistes, il faudrait plus de développements [1].

Jadis, et l'on n'avait pas tort, on trouvait le *grondbeginsel*, ou principe fondamental, de S. Thomas relativement à la vérité historique de la Bible, dans la 1ª, q. 102, a. 1. c. :

« Dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIII (cap. XXI) *De Civitate Dei*, quæ commode dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur, dum tamen et illius historiæ fidelissima veritas,

1. Quel est le sens précis des mots : *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum ?*

Il est bien certain, par la réponse de Dieu à Moïse, que celui-ci ne voyait pas Dieu réellement. Le livre des *Nombres*, XII, 6-8, donne à la question une réponse plus positive. Dieu dit à Aaron et à Marie, qui avaient murmuré contre leur frère :

Audite sermones meos. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est. Ore enim ad os loquor ei ; et palam, et non per ænigmata et figuras, Dominum videt.

Ici, au lieu de *face à face*, il est dit que Dieu parle à Moïse *bouche à bouche ;* les deux expressions sont synonymes. — Les derniers mots, d'après l'hébreu, sont à traduire : *Ore enim ad os loquor ei, et visio* (ou bien, suivant une autre leçon, *in visione, et non per ænigmata, formam Jahve videt*

De la combinaison des deux textes parallèles, il résulte que Moïse voit clairement une forme sensible que Dieu emprunte, et que Dieu, dans cette forme, lui parle face à face, sans le voile des songes, sans énigmes, et sans l'appareil mystérieux des visions ordinaires.

rerum gestarum narratione commendata, credatur. Ea enim quæ de paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicæ proponuntur. In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, et desuper spirituales expositiones fabricandæ. »

Le texte est clair. D'accord avec S. Augustin, *le roi des théologiens* estime qu'on a le droit d'interpréter l'histoire du paradis terrestre suivant un sens spirituel plausible, à condition toutefois de reconnaître l'exacte vérité de cette histoire, vérité garantie par la narration des faits. Car tout ce qui est dit du paradis dans l'Ecriture est proposé en manière de narration historique. Or, pour tout ce que la Bible rapporte ainsi, il faut maintenir la vérité de l'histoire, et sur cette vérité, bâtir les sens spirituels.

S. Thomas s'appuie sur S. Augustin. Il aurait pu invoquer aussi S. Jérôme, dont il résume de fait le credo scripturaire (Voir ci-dessus p. 55).

§ 7. — CE QUE PENSE S. JÉRÔME DES RÉCITS GÉNÉSIAQUES

Les récits génésiaques, désert nu, entre la création et Abraham ! Quel est donc là-dessus l'avis du grand Docteur de l'encyclique *Providentissimus Deus*, auquel les modernistes s'en rapportent si volontiers ? Aux yeux de S. Jérôme, un point capital, essentiel, pour l'exégète chrétien, est précisément de reconnaître la véracité de ces récits jusque dans les moindres détails.

Par les témoignages qu'il va rendre, nous ne

voulons pas simplement établir qu'il a eu cette croyance. Il nous suffirait de l'affirmer ; nous en serions cru sur parole. Notre but est de faire sentir avec quelle énergie il accentue sa conviction, avec quelle rigueur il l'impose à la conscience chrétienne.

Il l'a exprimée principalement dans sa polémique contre Jean, évêque de Jérusalem. Il a guerroyé en cette circonstance de concert avec S. Epiphane. Outre la réfutation dont il est l'auteur, il a opposé une lettre de ce dernier, en la faisant sienne, à l'adversaire commun.

Imbu des erreurs d'Origène, Jean de Jérusalem sacrifiait comme lui le sens littéral de la Bible au sens mystique ; il niait en particulier les faits de l'histoire sainte primitive, compris dans leur sens naturel. Pour lui comme pour Origène, les hommes étaient des esprits déchus, emprisonnés dans des corps ; les tuniques de peau que Dieu fit pour Adam et Eve, étaient tout simplement les corps auxquels ils furent attachés après leur désobéissance [1]. Sans nier, tant s'en faut, le sens mystique, S. Jérôme et S. Epiphane défendirent contre lui le sens littéral et la réalité des faits, principalement des faits de l'histoire génésiaque.

Dans son livre contre Jean de Jérusalem, S. Jérôme lui reproche (t. XXIII, col. 359-361)

1. Origène rejette cependant cette interprétation dans un passage cité par nous, ch. II, § 12, p. 135.

de n'avoir rien su répondre à huit questions que S. Epiphane lui a proposées dans sa lettre :

Octo tibi, ut statim probabo, de spe fidei christianæ quæstionum capita objecta sunt. Tria tantum tangis, et præteris. In cæteris grande silentium est. Si ad septem absolutissime respondisses, hærerem tamen in uno crimine, et quod tacueras, hoc tenerem. Nunc vero quasi auribus lupum apprehenderis, nec tenere potes, nec audes dimittere. Ipsa quoque tria quasi negligens atque securus, quasique aliud agens, et in quibus aut nulla aut parva sit quæstio, prætervolas atque perstringis. Et ita opertus ac tectus incedis, ut plus confitearis tacendo quam renuas disputando.

Voici, d'après S. Jérôme, le quatrième et le sixième grief d'Epiphane; ce sont des erreurs d'Origène, professées par Jean de Jérusalem :

Quartum, quod tunicas pelliceas humana corpora interpretetur (Origenes), quibus, post offensam et ejectionem de paradiso, Adam et Eva induti sunt, haud dubium quin ante in paradiso sine carne, nervis et ossibus fuerint..... Sextum, quod sic paradisum allegorizet, *ut historiæ auferat veritatem*, pro arboribus angelos, pro fluminibus virtutes cœlestes intelligens, totamque paradisi continentiam tropologica interpretatione subvertat.

Jean de Jérusalem ne s'étant expliqué sur aucune des huit questions, est un homme perdu au jugement de S. Jérome: *Hæ sunt sagittæ quibus confoderis, hæc tela quibus in tota epistola vulneraris.*

S. Jérôme a fait sienne, nous l'avons dit, et il a traduit du grec en latin, la lettre de S. Epiphane à Jean de Jérusalem. On l'a même accusé d'en

avoir faussé le sens en faveur de ses vues ; il s'en défend dans une lettre à Pammachius (t. XXII, col. 569, 570). On peut donc citer sa traduction comme l'expression de sa propre pensée sur les réalités génésiaques. Et s'il n'oppose pas ces réalités aux interprétations de notre nouvelle école, mais aux erreurs d'Origène et des origénistes, il ne les affirme pas moins absolument ; car sans cela, que disait-il dont les origénistes dussent se soucier ? L'exacte vérité de toute la description du paradis terrestre et de l'histoire du premier couple s'affirme là en termes très curieux (t. XXII, col. 522, 523) :

Inter multa ait (Origenes) : « Numquid coriarius aut sordiscarius erat Deus, ut conficeret pelles animalium, et consueret ex eis tunicas pelliceas Adam et Evæ ? Manifestum est ergo, inquit, quod de corporibus nostris loquatur. » Et si hoc ita est, quomodo legimus ante pelliceas tunicas et ante inobedientiam et de paradiso ruinam, Adam loquentem non secundum allegoriam, *sed vere* : « Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. » Aut unde assumptum est illud quod divinus sermo testatur : « Et injecit Deus soporem in Adam, et dormivit ; et sumpsit unam de costis ejus, et adimplevit pro ea carnem, et ædificavit costam, quam tulerat ex eo, illi in uxorem » ? Aut quæ corpora contegebat Adam et Eva foliis ficus, postquam comederunt de arbore vetita ?...

Aut quis audiat in tertio cœlo donantem nobis Origenem paradisum, et illum quem Scriptura commemorat, de terra ad cœlestia transferentem ; et omnes arbores quæ scribuntur in Genesi sic allegorice intelligentem, quod scilicet arbores angelicæ Fortitudines sint, cum hoc veritas non recipiat ? Neque enim dixit Scriptura divina: Deposuit Deus Adam et Evam in terram, sed : *ejecit eos de para-*

diso et habitare fecit eos contra paradisum; non ait : sub paradiso. *Et posuit romphæam flammeam et Cherubim, custodire introitum ligni vitæ*; non dixit : ascensum. *Et fluvius egrediebatur ex Eden*; non dixit : descendit ex Eden. *Iste dividitur in quatuor principia : nomen uni Phison, et nomen secundi Geon.* Ego vidi aquas Geon, aquas quas his carneis oculis aspexi. Iste est Geon, quem Jeremias demonstrat dicens : *Quid vobis et viæ Ægypti, ut bibatis aquam Geon turbidam ?* Bibi et de magno flumine Euphrate aquas simpliciter, quas manu potes tangere, ore sorbere, non aquas spiritales. Ubi autem flumina sunt quæ et videntur et bibuntur, ibi consequens est quod et ficus et alia ligna sint, de quibus dicit Deus : *Ex omni ligno quod in paradiso comedes*; et similia sunt lignis aliis et arboribus, sicut flumina similia sunt fluminibus et aquis.

S. Jérôme revendique pour les autres faits génésiaques non pas l'apparence historique, ou la vérité relative, mais la réalité stricte, dans son propre livre contre Jean de Jérusalem (t. XXIII, col. 381 et 383) :

Enoch translatus est in carne, Elias carneus raptus est in cœlum ; necdum mortui et paradisi jam coloni, habent membra cum quibus rapti sunt atque translati.... Enoch et Elias, de quibus dudum diximus, tanto tempore in eadem permanent ætate qua rapti sunt. Habent dentes, ventrem, genitalia, et tamen nec cibis nec uxoribus indigent.

Dans ses Questions hébraïques, où, nous a-t-on dit, il a montré, à propos des filles de Lot, un sens exégétique si juste, il traite (t. XXIII, col. 946, 947), comme point historique spécialement intéressant, la *famosa quæstio et disputa-*

tione omnium ecclesiarum ventilata, quod, juxta diligentem supputationem, quatuordecim annos post diluvium Mathusala vixisse referatur.

Remarquons-le d'abord : de ce qu'il traite la fameuse question, il résulte qu'en parcourant le désert qui s'étend du péché originel à Abraham, S. Jérôme s'est reposé à l'oasis du déluge.

Pour savoir au juste si Mathusalem est mort avant ou après le déluge, il examine les chiffres du texte hébreu et du texte samaritain. D'où sa conclusion :

A die ergo nativitatis Mathusalæ usque ad diem ortus Noe, sunt anni trecenti sexaginta novem ; his adde sexcentos annos Noe, quia in sexcentesimo ejus anno factum est diluvium ; atque ita fit ut nongentesimo sexagesimo nono vitæ suæ Mathusala mortuus sit, eo anno quo cœpit esse diluvium.

Ces témoignages, que cent autres au besoin renforceraient, suffisent pour établir les deux points suivants : S. Jérôme considère les récits génésiaques, autant que les autres histoires bibliques, comme vrais jusque dans les moindres détails ; il estime hétérodoxe tout système d'exégèse dérivé d'un autre principe. On s'étonne de plus en plus que la nouvelle école ait pris S. Jérôme pour avocat.

On aura peut-être remarqué que notre explication de l'histoire du paradis terrestre (ch. V, § 3) ne concorde pas en tout avec celle de S. Jérôme et de S. Epiphane. Mais qui, parmi les modernistes, nous jettera la pierre au nom du « grand scriptuaire » ?

CHAPITRE VI

L'histoire d'Abraham selon les principes de la nouvelle école

§ 1. — QUE RESTE-T-IL DE L'HISTOIRE D'ABRAHAM ?

A part le péché originel, le R. P. Lagrange ne reconnaît donc aucun fait historique entre la création et Abraham. Nous aurions voulu qu'il définît avec la même clarté ce qu'il garde de l'histoire du grand patriarche, à laquelle le Nouveau Testament attribue une importance capitale pour toute la suite de la religion. Mais on devine sa pensée à des indices nullement équivoques.

Premièrement, étant donné que pour la longue période précédente, l'auteur de la Méthode historique néglige complètement les parties de la Genèse censées extraites du Code sacerdotal, on se demande à bon droit s'il en tient compte pour la vie d'Abraham. Ainsi perdraient déjà toute valeur historique le chapitre XVII (établissement de la circoncision), le chapitre XXIII (mort de Sara, acquisition d'une grotte de sépulture près d'Hébron), et maints fragments dans les autres chapitres.

Deuxièmement, nous avons déjà vu notre critique reléguer dans la région des mythes et des

contes populaires les épisodes de la femme de Lot et du double inceste, que la Genèse rattache à l'histoire d'Abraham comme la destruction de Sodome et des villes voisines. Il taille aussi dans le récit de cette catastrophe, au point de n'y plus laisser qu'un noyau imperceptible. Lisons (pp. 214, 215) :

On peut admettre, après l'étude si soignée de M. Blanckenkorn, dont les résultats ont paru solides à M. de Lapparent, que l'affaissement du sud de la mer Morte a pu se passer à l'époque où il y avait des hommes sur la terre, et que la ruine de Sodome et de Gomorrhe ne doit pas sans plus être reléguée au rang des mythes purs, comme la simple expression racontée de l'horreur qu'inspire un paysage peut-être unique au monde pour sa sublime désolation. *Assurément la légende biblique va beaucoup plus loin que le pur fait, sans quoi elle ne rendrait pas fidèlement ce qu'elle veut dire*, mais elle a toujours soin d'avoir comme à l'arrière-plan du tableau une réalité qui domine l'horizon, au fond du désert ou dans le passé.

Conclusion. La réalité antique ou lointaine est laissée à notre choix. Comme on ne sait pas même s'il faut la demander au temps ou à l'espace, le fond du récit biblique serait quelque chose d'introuvable. On déclare donc, avec beaucoup de respect, que ce récit est un pur non-sens.

Et de quoi parle la Bible en cet endroit ? De crimes énormes suivis d'un châtiment épouvantable, tout juste de ce que notre critique veut éliminer de la narration. En effet, il écarte de façon directe le châtiment tel qu'il est décrit, et de façon indirecte, l'énormité des crimes qui l'ont

provoqué. Or, la Bible revient sur la catastrophe de Sodome et des villes sœurs une trentaine de fois, inculquant toujours cette même signification, sans jamais rien insinuer de la réalité perdue dans les déserts du temps ou de l'espace. Nous n'avons pas à transcrire tous ces passages, ni même à les indiquer. Chacun les trouvera sans peine par les concordances, aux mots Sodome et Gomorrhe. Qu'il nous suffise de citer Ezéchiel (XVI, 48-50), qui atteste l'historicité des crimes et du châtiment de Sodome, en s'appuyant sur la tradition qui en gardait le souvenir. Ezéchiel s'adresse à la nation juive (Juda et Benjamin) :

Vivo ego, dicit Dominus Deus, quia non fecit Sodoma soror tua, ipsa et filiæ ejus, sicut fecisti tu et filiæ tuæ [1]. Ecce, hæc fuit iniquitas Sodomæ sororis tuæ, superbia, saturitas panis et abundantia, et otium ipsius et filiarum ejus, et manum egeno et pauperi non porrigebant. Et elevatæ sunt, et fecerunt abominationes coram me; *et abstuli eas, sicut vidisti.*

Les mots soulignés disent équivalemment : je ne vous rappelle pas une légende avec un fond réel imperceptible, mais des faits dont vous avez été témoins dans la personne d'Abraham, dont vous êtes un prolongement. On ne peut donc interpréter comme légende l'histoire de Sodome et de Gomorrhe qu'en substituant sa pensée à celle de l'Ecriture.

Inutile de nous répondre, avec la Méthode his-

1. C'est-à-dire, Sodome, Jérusalem, et les villes groupées autour d'elles

torique (p. 119), qu'Ezéchiel « n'entendait pas affirmer en rigueur ». Car, s'adressant à des gens rebelles et moqueurs, *il n'atteignait pas son but, s'il allait plus loin que le fait indéniable.* Or, de l'aveu de tous, du temps d'Ezéchiel, le récit de la catastrophe de Sodome et Gomorrhe et de ce qui s'y rattache, était écrit et circulait chez les Juifs. Sans nul doute, Ezéchiel invoque ce témoignage comme indéniable.

Avec la catastrophe de Sodome et de Gomorrhe, il faudrait aussi rejeter dans le domaine de la légende, le célèbre entretien de Dieu et d'Abraham, dans lequel se débat pour ainsi dire le sort des villes maudites. Car cette page fait pressentir la catastrophe telle qu'elle est racontée au chapitre suivant. De plus, Dieu s'y montre si familier avec Abraham, qu'il rappelle les actes par trop simples, nullement historiques, on nous l'affirme, - du Jahvé de la légende paradisiaque, laquelle émane de la même plume.

Voilà donc pratiquement effacés le chapitre XVII, 16-33 et le chapitre XIX de la Genèse.

Après avoir formulé ces trois points: que l'interprétation de la Bible est souvent difficile, que cette interprétation a été confiée à l'Eglise, et que la Bible a pour fin principale la vérité religieuse, le R. P. Lagrange écrit (p. 93) :

N'est-il pas étrange après cela que chacun dise avec assurance: Quant au reste, je n'ai besoin de personne [1].

1. Qui parle ainsi parmi les catholiques ?

Dieu enseigne clairement. Tout ce que je lis, je le tiens pour une affirmation catégorique de l'auteur sacré ou plutôt de Dieu, et si vous trouvez étrange, inouï, invraisemblable, que Sara ait plu au Pharaon, roi d'Égypte [1], à l'âge de 90 ans, vous blasphémez outrageusement la véracité de Dieu. *Toute cette histoire que Dieu a voulu conserver était-elle donc exempte des imperfections de la vérité religieuse d'alors ? était-elle adressée plus directement de Dieu à nos âmes que la vérité religieuse elle-même sur laquelle nous attendons de l'Église un jugement définitif ?*

C'est neutraliser, en plus des endroits déjà marqués, le chapitre XX de la Genèse.

Nous reviendrons ci-après sur les lignes soulignées. Apprécions d'abord la première partie de l'extrait.

Nous aussi, nous trouvons étrange, inouï, invraisemblable que Sara ait plu à n'importe qui, par ses charmes, à l'âge de quatre-vingt-dix ans. Nous le jugeons ainsi, naturellement parlant ; mais il y a autre chose à considérer.

Si vous rangez l'épisode parmi les illusions historiques, mettez-y aussi la promesse d'un fils à un homme et une femme de cent et de quatre-vingt-dix ans, la naissance de l'enfant prédit, et tout ce qui tient à l'événement ; biffez des chapitres en proportion. Il le faut d'autant plus, que l'Écriture elle-même insiste sur l'étrangeté,

1. Au lieu du Pharaon, roi d'Égypte, mettez Abimelech, roi de Gérare, au pays des Philistins Gen. XX . Quand Sara est enlevée par ordre du roi d'Égypte, au ch. XII, elle n'est pas si âgée Cela se prouve par les événements qui suivent, en particulier par la naissance d'Ismaël, qui avait quatorze ans quand Isaac vint au monde, Sara en ayant alors quatre-vingt-dix.

l'invraisemblance, et l'impossibilité naturelle du fait. Elle met dans la bouche de Sara des propos d'incrédulité lors de la promesse, et d'une surprise dont elle ne revient pas, après l'événement : *Risit occulte, dicens : Postquam senui et dominus meus vetulus est, voluptati operam dabo ? — Risum fecit mihi Deus ; quicumque audierit corridebit mihi.* Et Abraham : *Putasne centenario nascetur filius, et Sara nonagenaria pariet ?*

Mais tout cela prouve précisément que les auteurs bibliques croient aux plus grandes merveilles qu'ils racontent, et qu'ils les narrent pour en être crus. D'ailleurs, dans le cas présent, tout se tient. Si Dieu, suivant la pensée de S. Paul (*Rom.* IV, 17-19), a ressuscité les organes morts d'Abraham et de Sara, il est vraisemblable que le renouveau fut général chez eux [1], et que Sara acquit une seconde jeunesse, comme aussi Abraham, qui, après la mort de Sara, engendre encore des fils d'une autre femme. Ce renouveau ne serait-il pas précisément ce que la Bible nous marque par ce récit ? Il faut tout prendre ou tout laisser en même temps. Car S. Thomas, que la nouvelle école s'efforce en vain de tirer à elle, le dit fort bien (2ª 2æ, q. 110, a. 3, ad 1) :

1. L'épisode de Sara et d'Abimélech, au XXe chapitre de la Genèse, est rapporté par la théorie rationaliste à une source élohiste beaucoup plus ancienne que le Code sacerdotal. La théorie ne pouvait pas le tirer du document jahviste, parce que Dieu n'y figure pas sous le nom de Jahvé, excepté au dernier verset, ni du Code, parce que cette source, paraît-il, ne contenait pas d'histoire de songe et qu'il y en a une dans l'épisode. L'invention d'un auteur élohiste primitif a eu pour but de supprimer autant que possible les traits communs au Code sacerdotal et au jahviste, lequel raconte des songes.

Nec in Evangelio, nec in aliqua scriptura canonica fas est opinari *aliquid falsum* asseri, nec quod scriptores earum *mendacium* dixerint, quia periret *fidei certitudo*, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innititur.

Et avec quelle rigueur S. Thomas entendait son principe, voici une application qui l'apprendra (1ª, q. 32, a. 4. c.) :

Indirecte ad fidem pertinent ea ex quibus consequitur aliquid contrarium fidei ; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanæ. Ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam.

S. Thomas, patron de la nouvelle exégèse ! Nous y reviendrons.

Une fois engagé dans l'interprétation mythologique ou folkloriste de la Bible, on n'a plus de raison de s'arrêter. Car, comme nous en avons déjà fait l'observation (ch. IV, § 1), le mythe, faux miracle, se diversifie à l'infini, et s'il y a eu de vrais miracles, il est presque impossible que, par l'un ou l'autre détail, un miracle authentique ne rappelle quelque mythe. Pour la nouvelle exégèse, tout fait biblique sortant de l'ordre naturel devient donc nécessairement légendaire ou mythique. C'est bien pour ce motif que le R. P. Lagrange rejette l'histoire de la femme de Lot, qu'à la lettre il regarde comme miraculeuse, puisqu'il se moque d'un exégète qui l'a interprétée comme fait naturel. Et si ce motif unique vaut pour un fait, il vaut pour tous ceux du même genre. Ainsi l'intervention surnaturelle de Dieu dans l'histoire d'Israël, devient une légende

ou mythe universel formé par la réunion de légendes et de mythes particuliers.

§ 2. — CONTRADICTIONS — OBSCURITÉS RÉPANDUES A PLAISIR SUR L'ÉCRITURE

A la fin du dernier passage cité, l'auteur de la Méthode historique pose deux questions :

Toute cette histoire (de Sara chez Abimélech et autres choses trop étranges que Dieu a voulu conserver était-elle donc exempte des imperfections de la vérité religieuse d'alors ? était-elle adressée plus directement de Dieu à nos âmes que la vérité religieuse elle-même sur laquelle nous attendons de l'Église un jugement définitif?

Observations.

La première question posée par le R. P. Lagrange suppose, selon la tendance universelle de la nouvelle exégèse, que les faits de l'Ancien Testament contiennent peu ou point d'enseignement religieux. Car sans cela, pourquoi, par la seconde question, opposer, dans la Bible, l'histoire à l'enseignement de la vérité religieuse ? D'autre part, comme on l'a vu, le R. P. Lagrange (p. 106), s'autorise de cette maxime de S. Augustin que Dieu enseigne dans les Écritures les choses utiles au salut et rien d'autre. A quelle fin donc Dieu a-t-il voulu qu'une histoire sans enseignement religieux, c'est-à-dire inutile pour la vie éternelle, se conservât dans la Bible?

L'auteur (pp. 215, 216) compare son travail sur la Bible à l'analyse chimique. Par conséquent, il désagrège les éléments constitutifs des

pages bibliques, pour les considérer chacun à part. Ainsi dans l'histoire de Lot et de Sodome, il a dégagé l'élément mythique, – puis, *ce que la Bible veut dire*, une réalité cachée au fond du désert ou dans les brumes des temps primordiaux. Or, selon lui, « la Bible a surtout pour but la vérité religieuse [1] ». Le R. P. Lagrange doit donc trouver chaque jour les vérités religieuses de la Bible au fond de ses creusets. Autrement ses analyses aboutiraient à des formules essentiellement fausses, car elles ne noteraient jamais l'élément principal des composés bibliques.

D'autre part, sans la comprendre un peu, on ne découvrira guère la vérité religieuse dans l'enchevêtrement des textes bibliques, où elle se mêle, au dire de l'analyste, à tant d'éléments hétérogènes. Donc le R. P. Lagrange, à moins qu'il n'aboutisse à aucun résultat, découvre la vérité religieuse dans les pages bibliques, et

1. Nous croyons que c'est son but unique. La Bible contient pourtant une foule d'éléments propres, qui émanent des auteurs, ne sont pas simplement rapportés, et dont la suppression ne causerait aucun préjudice à la vérité religieuse ou morale, considérée en elle-même ; telles, assurément, les généalogies des Paralipomènes. Oui, mais il faut aussi considérer que l'Esprit Saint veut attirer les âmes en les instruisant. Or, figurer par ses ancêtres dans le catalogue du peuple de Dieu, rappelait aux moindres leur noblesse. En suggérant l'idée d'écrire ce tableau, l'Esprit-Saint montrait qu'il fallait tenir à honneur d'y être porté. Mettons-nous à la place des Juifs, et nous en jugerons bien. L'amour que l'Esprit-Saint inspire pour Jérusalem en plusieurs endroits, se rapporte au même but.
A nous, que disent les généalogies des Paralipomènes, des Nombres, etc. ? Peut-être S. Paul répondrait-il : Si ce fut un si grand honneur d'être inscrit au livre de l'ancien peuple, quelles actions de grâces ne devons-nous pas au Christ qui nous a rangés dans les cadres d'une Eglise céleste, dont la synagogue n'était que l'ombre ? Quant au détail des mêmes généalogies, S. Paul, probablement, nous dirait : *non præstat ædificationem.*

cela sans demander une autorisation spéciale à l'Eglise. Mais alors pourquoi reprocher aux autres de vouloir la découvrir et la comprendre comme lui ? C'est s'arroger un privilège ou plutôt exclure ses adversaires du droit commun, en vertu duquel il est loisible à quiconque de chercher la vérité religieuse dans les Livres saints. L'Eglise y pousse elle-même, à la condition que dans notre étude, nous ne perdions point de vue le phare de la rive, c'est-à-dire, sa doctrine dogmatique et morale. Et puis l'Eglise estime-t-elle n'avoir rien fait au cours de dix-neuf siècles pour nous aider à comprendre l'enseignement religieux de l'Ecriture ?

Si on nous objecte la rareté des cas où les Pères tombent d'accord sur le sens des textes dogmatiques, nous ferons observer que dans cette estimation on néglige la multitude innombrable des cas où le sens saute aux yeux de tous; on considère ceux-là seuls qui offrent certaine difficulté.

Le R. P. Lagrange soutient (pp. 53, 54) avec beaucoup de vivacité, et avec raison, que sous l'Ancien Testament, il n'y a pas eu d'autorité permanente, constituée comme l'Eglise, pour décider du sens des Ecritures [1]. Et pourtant affirmerait-il que les fidèles de l'ancienne Loi, ont été incapables de puiser, soit par eux-mêmes,

---

1. Dans certains cas, on regrettait de ne pouvoir recourir à des *prophètes autorisés*. Voir I *Machabées*, (IV, 46, XIV, 41.)

soit avec le secours de plus sages, les vérités religieuses aux sources d'une Ecriture qui s'adressait directement à eux ? Il ne serait pas de l'avis de S. Paul, lequel *Rom.* III, 2, IX, 4, attribue aux Juifs l'incomparable avantage d'avoir reçu le dépôt de la parole de Dieu.

Néanmoins les Juifs n'ont pas eu au même degré que les chrétiens l'intelligence des grands mystères, que Jésus-Christ a manifestés autant que le comporte la grâce de l'Eglise militante. Jésus-Christ nous a révélé plus pleinement la signification et l'aboutissant final de l'Ancien Testament ; toute la prédication évangélique se base sur l'alliance primitive et l'explique. Nous comprenons l'Ancien Testament infiniment mieux que les Juifs, en ce qui concerne l'objet le plus relevé de l'inspiration. Pour le reste, l'enseignement direct et celui qui sort des faits bibliques a été dès le principe à la portée des plus simples. L'Ancien Testament nous dit de mille façons : *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos.* En particulier, la leçon religieuse et morale brille d'une clarté incomparable dans l'histoire d'Abraham.

§ 3. LA CLARTÉ DE L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX DANS L'HISTOIRE D'ABRAHAM

Dieu demande à Abraham la foi en sa parole et l'abandon complet, aveugle, aux volontés qu'il lui révélait. En retour, il promet une protection éclatante à Abraham et à sa race, en tant qu'elle

sera fidèle, et, dans le lointain, la bénédiction de tous les peuples en lui et en sa postérité. Et l'histoire d'Abraham raconte sa fidélité à Dieu, et la fidélité de Dieu à accomplir ses promesses. Raisonnez autant qu'il vous plaira sur les sources diverses auxquelles on aurait puisé les matériaux de l'histoire d'Abraham, cette histoire, telle que la Genèse la propose, dit cela. Le caractère surnaturel des faits y brille avec une égale évidence.

Tous les saints de l'Ancien Testament sont taillés sur le patron d'Abraham. La foi, l'abandon à Dieu est leur vertu fondamentale ; ils attendent de Dieu toute protection et toute récompense. C'est ce que les prophètes inculquent au peuple d'Israël pris en masse. Le livre de la Sagesse, qui est, sous ce rapport, comme la moelle de l'histoire sainte, a pour but de mettre en relief cette vérité, que Dieu a récompensé en tout temps, avec une évidence surnaturelle, la foi en sa parole, et puni de même l'incrédulité. Tel est le programme général de l'histoire biblique.

Il se dessine formellement dans l'histoire d'Abraham, type de toutes les autres (*Gen.* XII, 1-3) : *Dixit autem Dominus ad Abram : Egredere de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui ; et veni in terram quam monstrabo tibi. Faciamque te in gentem magnam, et benedicam tibi et magnificabo nomen tuum ; erisque benedictus* (littéralement : *bénédiction*, c'est-à-dire *source de bénédiction*, comme le montrent les mots suivants). *Benedicam bene-*

dicentibus tibi et maledicam maledicentibus tibi ; atque in te benedicentur universæ cognationes terræ.

Rien dans le récit qui ne réponde au programme ainsi tracé. Au chapitre XXIII, Abraham demandant aux habitants d'Hébron la cession d'un terrain pour la sépulture de Sara, ceux-ci répondent (v.6) : *Audi nos domine, princeps Dei es apud nos ; in electis sepulchris nostris sepeli mortuum tuum; nullusque te prohibere poterit, quin in monumento ejus sepelias mortuum tuum.* — Ainsi, là même, perce l'intention de l'histoire : *Prince de Dieu*, c'est-à-dire favorisé de Dieu, disent les Chananéens à Abraham ! Les musulmans, qui ont donné à Hébron, le nom d'*El-Khalil*, ou *l'Ami* (de Dieu), en souvenir d'Abraham, ont par là fort bien résumé la pensée dominante de l'histoire du patriarche. Cette pensée, sans cesse présente à l'esprit de l'écrivain, ou, si vous aimez mieux, des écrivains, est exprimée à tout moment ; elle revient quatre fois au ch. XXIV, qui raconte la mission d'Eliézer à la recherche d'une épouse pour Isaac en Aram Naharaïm.

Qu'Abraham représente une postérité appelée au même honneur que lui, son histoire le dit non moins formellement. Se dirigeant vers Sodome qu'il va châtier, Dieu dit (XVIII, 17-19) : *Num celare potero Abraham quæ gesturus sum, cum futurus sit in gentem magnam ac robustissimam, et benedicendæ sint in illo omnes nationes terræ? Scio enim quod præcepturus sit*

filiis suis et domui suæ post se, ut custodiant viam Domini, et faciant judicium et justitiam; ut adducat Dominus propter Abraham omnia quæ locutus est ad eum.

Toutes les générations juives et chrétiennes ont compris de la sorte la leçon religieuse et morale de l'histoire d'Abraham ; elle s'impose, elle est palpable pour les enfants de nos écoles.

Quant à la bénédiction de tous les peuples dans Abraham et sa race, le sens, dans ce qu'il a de plus sublime, nous en a été marqué maintes fois par les prophètes; il a été pleinement dévoilé par l'Evangile et la prédication apostolique.

En ce sujet aussi, les idées du R. P. Lagrange nous ont étonné plus d'une fois.

Il écrit par exemple (pp. 88, 89) :

On appliquerait fort mal le principe de S. Augustin que Dieu n'enseigne pas dans la Bible ce qui n'est pas utile au salut, si on l'entendait dans ce sens que Dieu n'inspire plus quand il cesse d'enseigner une vérité religieuse. Il en résulterait que tout ce qui n'est pas religieux dans la Bible ne serait donc pas inspiré; or on ne voit pas, par exemple, où est l'enseignement religieux du livre de Ruth.

Nous découvrons bien, nous, après beaucoup d'autres, la leçon religieuse, et, ce qui en est inséparable et pas moins utile au salut, la leçon morale, dans le livre de Ruth. Bien entendu, nous regardons comme chose indubitable que l'Ecriture inculque les vérités salutaires non seulement par les énoncés doctrinaux, mais encore par les faits.

Que voyons-nous donc dans le livre de Ruth ? Une femme étrangère qui quitte tout pour s'attacher au vrai Dieu et à son peuple, et pour remplir un office de charité envers une fille d'Israël. Ayant béni la race d'Abraham, elle hérite de la bénédiction promise à Abraham et aux fidèles de sa race. Telle était pour les Juifs la principale leçon du livre de Ruth. Ce livre a-t-il son enseignement pour nous ? Oui, et pour une partie sans adaptation nouvelle ; oui encore pour ce qui est proprement juif, si nous avons appris à l'école de Jésus et de S. Paul comment les leçons de l'Ancien Testament s'appliquent dans le christianisme. La bénédiction promise aux amis d'Abraham et de sa race dans la lignée Isaac-Jacob, persiste sous le Nouveau Testament (Matth. X, 42) : *Quicumque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ tantum in nomine discipuli, amen dico vobis, non perdet mercedem suam.*

Nous avons répété, ici comme plusieurs fois précédemment, des choses très simples et très connues dans l'Église, mais, que voulez-vous, on nous y force.

CHAPITRE VII

Une esquisse historique de l'exégèse chrétienne

§ 1. UNE DÉFINITION DE L'EXÉGÈSE DE S. PAUL. — JUGEMENTS SUR L'EXÉGÈSE DES PÈRES

Ex historia lux! dit le R. P. Lagrange, en tête de quelques pages où il résume l'histoire de l'exégèse chrétienne (pp. 113-120). Il sera curieux de voir jusqu'à quel point son esquisse est historique.

L'exégèse (chrétienne), dit-il (p. 113), a d'abord été *créatrice*. C'est celle des Juifs au temps de Notre-Seigneur, c'est la méthode que S. Paul leur a empruntée. Elevé aux pieds de Gamaliel, ce serait lui faire injure que de penser qu'il n'en a pas retenu les leçons. On la nommait le *midrach*, ou la recherche. Par sa signification, ce mot indique plutôt une enquête qu'une exposition, ou comme nous disons, en empruntant un terme grec, une exégèse. Nous cherchons à comprendre le texte ; on lui demandait *ce qu'il ne donnait pas d'abord ;* on fouillait plus bas que la lettre ; on combinait les textes pour interpréter un mot par le sens qu'il avait ailleurs ; quand les textes ne suffisaient pas, on recourait à l'allégorie qui *devenait* le sens voulu de Dieu en première ligne.

Comme l'auteur des lignes citées l'a fait à propos de la femme de Lot, nous dirons aux lecteurs :

Que pensez-vous de cette exégèse ? « Interro-

gez-vous vous-mêmes, Messieurs, interrogez votre bon sens et votre conscience. La réponse n'est pas douteuse. » Si les docteurs juifs étaient seuls en cause, si S. Paul ne leur tenait pas compagnie, vous jugeriez absurde une exégèse qui néglige le sens naturel des textes pour jongler avec les mots.

Si les textes ne donnaient pas *d'abord* les sens ainsi déduits, ces sens devenaient donc *ensuite* les sens voulus de Dieu *en première ligne*. Voilà donc *d'abord* et *en première ligne* devenus des équivalents d'*ensuite*. Dieu lui-même aurait ratifié ces curieux résultats !

Ou bien, ces sens ne sont-ils devenus divins que dans l'imagination des exégètes créateurs ?

Dans tous les cas, nous n'avons là qu'une apparence d'exégèse. Et il semble bien que telle soit la pensée de l'auteur. Il a en effet écrit (p. 137) :

> Les apparences, c'est la parole libératrice que nous avons rencontrée *en parlant de l'inspiration en général*.

On n'avait pas été aussi clair en traitant ce sujet ; on a ménagé les transitions.

La parole libératrice, il ne faut pas l'oublier, c'est la petite phrase de Léon XIII, interprétée comme on sait par les modernistes.

Léon XIII a écrit que les auteurs sacrés parlent *parfois*, *aliquando*, des choses de la nature suivant les apparences. Au moyen de la petite phrase, on applique son observation à toute l'histoire sainte ; qu'on se rappelle le bœuf volant.

Et puis, sans plus de cérémonies, on l'étend à tout le domaine de l'inspiration. Voilà certainement de l'exégèse créatrice comme il n'y en a pas dans S. Paul.

On dit souvent, et nous en sommes convaincu, qu'il est nécessaire, au point de vue de la véracité, de tenir compte des divers genres littéraires représentés dans la Bible. La nouvelle école en particulier insiste volontiers sur ce sujet. Mais de sa part, on le comprend moins, car avec sa théorie des apparences, elle ramène, quant à la véracité, tous les genres à un seul [1].

Ex historia lux !... S. Paul fait parfois l'historien ; il faut l'entendre aussi. Il ne dit pas seulement qu'il a été élevé aux pieds de Gamaliel.

Dans son épître aux Galates (I, 11-14), il affirme qu'il ne tient d'aucun enseignement humain l'Evangile qu'il prêche, mais d'une révélation divine. *Car* il n'en a pas fallu moins pour convertir le persécuteur le plus acharné de l'Eglise et le plus fervent adepte du judaïsme, et du judaïsme pharisaïque, comme il nous l'ap-

1. Notons au passage que la distinction des genres littéraires est également inutile, au point de vue de la véracité, dans la théorie des citations tacites. En effet, si les historiens bibliques citent leurs sources sans nous en avertir, et cependant sans prendre la responsabilité de leurs emprunts, pourquoi, par exemple, les auteurs des livres Sapientiaux n'en auraient-ils pas fait autant ? Pourquoi ne pas déclarer aussi que S. Paul décline la responsabilité des nombreuses citations tacites de l'Ancien Testament dans ses épîtres ? Et cette théorie admise avec ses conséquences nécessaires, que reste-il de l'enseignement biblique ? Reste-t-il même les rares passages spécialement accentués ? Il faudra toujours se demander quel est l'écrivain qui accentue, si c'est l'auteur du livre ou l'auteur transcrit. La théorie des citations tacites ressemble fort au panier percé.

prend dans les Actes, ch. XXIII, v. 6. Nous citons le passage de l'épître aux Galates :

Notum enim vobis facio, fratres, Evangelium quod evangelizatum est a me, quia non est secundum hominem. Neque *enim* ego ab homine accepi illud neque didici, sed per revelationem Jesu Christi. Audistis *enim* conversationem meam aliquando in Judaismo : quoniam supra modum persequebar Ecclesiam Dei, et expugnabam illam, et proficiebam in Judaismo supra multos coætaneos meos in genere meo, abundantius æmulator existens paternarum mearum traditionum.

Nous supposons à bon droit que Jésus-Christ, en communiquant son Evangile à S. Paul, *lui a ouvert les Ecritures, qu'il lui a ouvert l'esprit pour les comprendre*, comme aux disciples d'Emmaüs et aux apôtres (*Luc*, XXIV, 32, 45). Mais à quoi bon ces conjectures ? Dans sa seconde épître aux Corinthiens, ch. III, S. Paul déclare en propres termes que Dieu lui a donné comme aux autres apôtres, l'intelligence spirituelle de l'Ancien Testament, étrangère aux Juifs. Il a pour mission, dit-il, de communiquer aux fidèles, cette lumière qui les transforme et leur confère une gloire toujours croissante. Dieu a donc été le grand maître de S. Paul dans la science des Ecritures.

Il n'était pas permis de négliger un facteur si puissant de l'éducation scripturaire de S. Paul, et de ne considérer en lui que le disciple de Gamaliel. Il fallait aussi tenir compte du grand principe formulé (I *Cor.* X, 6, 11) et constamment appliqué par S. Paul lui-même, savoir, que

les faits de l'Ancien Testament préfigurent les choses du Nouveau, que ces faits ont été consignés, comme figures, dans la Bible pour notre instruction, et qu'ainsi l'exégèse chrétienne n'a pas eu à créer des sens mystiques après coup. Si on néglige des données aussi positives, il faut déclarer, malgré l'évidence, que S. Paul n'a pas suivi son principe, ou soutenir qu'il ne savait guère ce qu'il disait en l'énonçant.

Après avoir défini à sa manière l'exégèse chrétienne primitive, le R. P. Lagrange continue (p. 114) :

S. Paul en fournit un exemple très curieux. « Est-ce que je ne dis cela que d'après les hommes ? Est-ce que la loi ne le dit pas aussi ? Car il est écrit dans la loi de Moïse : tu n'emmuselleras point le bœuf quand il foule le grain. Dieu s'occupe-t-il des bœufs ou parle-t-il uniquement à cause de nous ? »

Cet échantillon de l'exégèse de S. Paul ne répond pas à la définition qu'il est censé confirmer. S. Paul établit (I *Cor.* IX, 1-14) que les prédicateurs de l'Evangile doivent être sustentés par les fidèles, et ne pas être moins bien traités que les ouvriers vulgaires. Ceci l'amène à citer les mots du Deutéronome (XXV, 4) : *Non alligabis os bovi trituranti*. S. Paul suppose que Dieu n'a pas commandé cet usage en faveur de la race bovine, mais comme symbole rappelant que tout ouvrier mérite salaire, et il en conclut à bon droit que les chrétiens ont l'obligation de sub-

venir aux besoins des ouvriers évangéliques.

L'esquisse historique continue (p. 114) :

Cette exégèse passa naturellement des écoles des scribes aux gnostiques et aux Pères de l'Eglise. On peut même dire qu'elle leur convenait mieux et qu'elle se trouvait là sur son véritable terrain ; les Juifs en effet ne pouvaient guère se dérober à l'étreinte de la lettre. S'ils admettaient une homélitique (agada) pieuse, riche en développements édifiants, leur exégèse propre (halaka) fut relativement littérale, *dans le sens que nous venons de déterminer*, toujours vivante et grosse d'un enseignement qui se développait toujours.

Le sens que l'auteur vient de déterminer est celui de l'exégèse créatrice pratiquée, selon lui, par S. Paul ; car on a beau chercher dans son texte, dont nous avons reproduit toute la suite, il n'a pas défini d'autre exégèse. Cette méthode tiendrait à ce que les Juifs *ne pouvaient guère se dérober à l'étreinte de la lettre*. Or, c'est précisément ce dont S. Paul se croyait affranchi (II *Cor.* III, 6) : (*Deus*) *qui et idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti, non littera sed Spiritu ; littera enim occidit, Spiritus autem vivificat*. Mais S. Paul se trompait, semble-t-il. Il croyait appartenir au Nouveau Testament et avoir reçu de Jésus-Christ lui-même l'intelligence de l'Ancien, alors qu'il subissait encore l'étreinte de la lettre et avait par conséquent toujours sur les yeux du cœur le voile qui aveugle les Juifs, esclaves de la lettre et par suite rebelles au Christ (*Ibid.*, 14, 15). Il faut apprécier l'exé-

gèse de S. Paul suivant ce qu'il nous en dit lui-même ; sinon, on rabaisse son christianisme au niveau des doctrines purement humaines.

Suite du dernier passage cité (p. 114) :

Chez les chrétiens au contraire, la loi demeurait lettre morte, l'histoire pâlissait devant l'Evangile. On ne pouvait se résigner à tirer si peu de fruit d'un livre dicté par Dieu même. Lire la loi pour s'édifier était presque du temps perdu ; et comment la commenter aux fidèles assemblés dans l'église ? Pourtant si Dieu avait parlé, c'était pour tous les siecles. On se jeta donc à corps perdu dans les sens spirituels. L'enseignement actuel de l'Eglise se reflète dans l'Ancien Testament ; il y a mieux, il l'illumine et il le transfigure. Remplis de l'Esprit de Dieu, les Pères le retrouvent et *peut-être aussi le font pénétrer partout*. Ils ont le goût de Dieu et ils le donnent. L'Ecriture ainsi commentée est comme une création nouvelle, toute remplie de la sève chrétienne.

Nous avons souligné le mot important. C'est, de nouveau et dans un très beau cadre, le sens spirituel introduit par Dieu, après coup, dans les choses de l'Ancien Testament.

Nous reconnaissons néanmoins que les Pères, surtout dans leurs instructions familières, mêlent souvent l'exégèse allégorique ou mystique (typique ou spirituelle) proprement dite, avec l'interprétation allégorique simplement pieuse. En voici un exemple, entre des milliers qui s'offrent à notre choix :

Sunt centum quinquaginta psalmi ; et (hæc divisio) competit mysterio, quia componitur numerus iste ex 70

et 80. Per 7, a quo denominatur 70, significatur decursus hujus temporis, quod peragitur septem diebus ; per 8 vero, a quo denominatur 80, status futuræ vitæ. Octava enim secundum *Glossam* est resurgentium ; et significat quod in hoc libro tractantur ea quæ pertinent ad decursum præsentis vitæ, et ad gloriam futuræ. Item per septem significatur Vetus Testamentum. Patres namque Veteris Testamenti septenario serviebant : observabant enim septimum diem, septimam septimanam, septimum mensem, et septimum annum septimæ decadis, qui dicitur Jubilæus. Per octo vero significatur Novum Testamentum : celebramus enim diem octavum, scilicet diem dominicum, propter solemnitatem dominicæ resurrectionis. Et in hoc libro (psalmorum) complentur *(variante :* continentur mysteria Veteris et Novi Testamenti.

Je me suis trompé ! Au lieu de donner du S. Grégoire Pape, comme j'en avais le dessein, j'ai transcrit par mégarde du S. Thomas, dans le *Prœmium* de son commentaire des Psaumes. Moins distrait, j'aurais été averti plus tôt de ma méprise par le mot *Glossa*. Toutefois, si l'interprétation n'est pas de S. Grégoire, elle est de son plus grand disciple en exégèse. L'erreur a même son avantage ; elle permettra d'apprécier à sa juste valeur le jugement qui termine les lignes suivantes, continuation de l'*esquisse historique* (p. 115) :

L'Ecriture ainsi commentée (par les Pères) est comme une création nouvelle, toute remplie de la sève chrétienne.

La sève devait s'épuiser. Chez les gnostiques, c'est une végétation luxuriante, inouïe, paradoxale ; huit termes de S. Jean suffirent à envelopper le monde d'un réseau touffu de syzygies ; on maria les termes métaphysiques. Dans

Origène lui-même, leur adversaire cependant, l'allégorie déborde encore. Plus sages, mais moins riches, les écrivains syriens établissent une fois pour toutes la nécessité de tout fonder sur la lettre[1], et dès lors, il faut bien le dire, l'exégèse spirituelle n'est plus qu'un ornement emprunté. Ainsi qu'il arrive parfois, elle semble atteindre sa perfection quand elle succombe. Jamais le Tabernacle n'avait été aussi méthodiquement, aussi minutieusement interpété au sens mystique que par Richard de S. Victor, et *S. Thomas avait déjà assuré le triomphe définitif et exclusif du sens littéral*, que S. Bonaventure épanchait encore son âme séraphique en des allégories.

Ex historia lux !.. On vient d'assister à un épanchement de S. Thomas, tout pareil à ceux de S. Bonaventure et de Richard de S. Victor. Ses commentaires des Psaumes et d'Isaïe abondent en interprétations du genre de S. Grégoire. Jamais homme n'a eu moins que S. Thomas la préoccupation que lui attribue le R. P. Lagrange.

Nous tenons à remettre dans son vrai jour le rôle de S. Thomas en exégèse. La tâche est facile ; elle se réduit à signaler des faits palpables.

§ 2. — S. THOMAS D'AQUIN ET L'EXÉGÈSE MYSTIQUE

En 1264, dix ans avant sa mort, S. Thomas s'épanchait en allégories aussi vraies que celles de S. Paul, dans l'office du Saint Sacrement, œuvre

1. Les Pères syriens ne l'ont pas mieux fait que les Pères latins. Nous reviendrons sur ce sujet.

ravissante, œuvre immortelle comme l'Eglise. Rappelons-en quelques passages :

In ultima cœna, quando pascha cum discipulis celebrato, transiturus erat de hoc mundo ad Patrem, hoc sacramentum instituit tamquam passionis suæ memoriale perenne, *figurarum veterum impletivum*...

Noctis recolitur cœna novissima, qua Christus creditur agnum et azyma dedisse fratribus, juxta legitima priscis indulta patribus. Post *agnum typicum*, expletis epulis, corpus dominicum datum discipulis, sic totum omnibus quod totum singulis, ejus fatemur manibus...

Lauda Sion Salvatorem... In hac mensa novi regis, novum Pascha novæ legis, phase vetus terminat. Vetustatem novitas, umbram fugat veritas, noctem lux eliminat... In figuris præsignatur cum Isaac immolatur, agnus Paschæ deputatur, datur manna patribus.

En chantant ainsi, S. Thomas répondait au vœu formel de l'Eglise. Le Pape Urbain IV lui avait demandé de composer l'office du corps de Notre Seigneur d'après les figures de l'Ancien Testament. Nous l'apprenons par un extrait de la Chronique dite le Supplément des Chroniques. Cet extrait placé en tête de l'opuscule LVI, qui est l'office du Saint Sacrement, s'appuie sur l'autorité de plusieurs témoignages, notamment de celui de S. Antonin. Il vaut la peine d'être cité :

Urbanus Papa IV... officium (corporis Christi) ex Veteris Testamenti figuris per divum Thomam Aquinatem censuit esse fiendum. Hoc idem habetur in ejusdem beati Thomæ legenda et in pluribus aliis chronicis, videlicet, Ptolemæi Lucensis, beati Antonini Archiepiscopi Florentini, et alibi. Hoc etiam probatum fuit in Apostolico

Consistorio, in præsentia domini Papæ Urbani V, dum de translatione corporis ejusdem doctoris S. Thomæ tractaretur, quod fuit anno Domini 1379.

S. Thomas inflige de toute manière le démenti à son confrère.

Dans la dédicace de sa *Catena aurea super Matthæi Evangelium* au Pape Urbain IV, il exprime l'intention formelle de noter le sens mystique aussi bien que le sens littéral : *Fuit mea intentio in hoc opere non solum sensum prosequi litteralem, sed etiam mysticum ponere.* — Il tient parole dans l'ouvrage.

Dans son *Expositio in librum Job*, il s'abstient de développer le sens mystique, parce que S. Grégoire le Grand, dont il estime infiniment le travail, ne lui a rien laissé à faire en ce genre : *Intendimus compendiose, secundum nostram possibilitatem, de divino auxilio fiduciam habentes, librum istum, qui intitulatur beati Job, secundum litteralem sensum exponere ; ejus enim mysteria tam subtiliter et discrete beatus Papa Gregorius nobis aperuit, ut his nil ultra addendum videatur.*

Et c'est autre chose qu'une façon polie d'écarter pratiquement le sens spirituel des Ecritures. En effet, quand S. Thomas ne trouve pas l'interprétation spirituelle d'un livre biblique aussi achevée que celle de Job par S. Grégoire, s'il a le temps, il y supplée volontiers. Il a commenté

les psaumes au point de vue mystique, avec une exubérance comparable à celle de son modèle. Il ne conçoit pas un commentaire du psautier et des prophètes sans cette partie capitale, et il ne souffre pas contradiction sur ce chapitre. Il faut citer ses propres paroles, dans la préface son *In psalmos Davidis expositio* :

Circa modum exponendi sciendum est quod, tam in psalterio quam in aliis prophetiis exponendis, evitare debemus unum errorem damnatum in quinta synodo. Theodorus enim Mopsuestenus dixit quod in sacra Scriptura et prophetiis nihil expresse dicitur de Christo, sed de quibusdam aliis rebus, sed adaptaverunt Christo, sicut illud Psalm. 21 : *Diviserunt sibi vestimenta mea etc.*, non de Christo sed ad litteram dicitur de David. Hic autem modus damnatus est in illo concilio : et qui asserit sic exponendas Scripturas, hæreticus est.

Ce qui signifie : Théodore de Mopsueste entendait le verset souligné de David exclusivement, et n'y reconnaissait que le sens littéral ; il prétendait que le verset n'avait par lui-même aucun rapport avec le Christ, auquel on l'avait simplement accommodé après coup; Théodore de Mopsueste étendait son principe à tout l'Ancien Testament [1]; les vues de Théodore de Mopsueste furent condamnées par le cinquième concile ; celui qui réduit tout, comme Théodore de Mopsueste, au sens littéral, est hérétique.

Ce langage a-t-il été dicté par la préoccupation

1. On est mieux informé aujourd'hui. Théodore reconnaissait quelques prophéties littéralement messianiques. Voir Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise* (traduction Godet et Verschaffel) t. II, p. 157.

d'assurer le triomphe exclusif du sens littéral ?

Et le sens mystique de S. Thomas n'a rien de commun, dans sa pensée, avec les produits de l'exégèse dite créatrice. En effet, celle-ci réduit le sens typique de l'Ancien Testament à la plus arbitraire des accommodations. A la notion qu'en donnait Théodore de Mopsueste, elle ajoute une ratification divine postérieure, et plutôt imaginaire que réelle. Or, tout cela est décidément rejeté par le Docteur angélique. Pour lui, le sens spirituel est comme un cachet prophétique imprimé d'avance par l'Esprit-Saint aux choses figuratives. Il s'en explique dans la suite immédiate des lignes qu'on vient de lire :

Beatus ergo Hieronymus super Ezech. tradidit nobis unam regulam quam servabimus in Psalmis (enarrandis), scilicet quod sic sunt exponendi de rebus gestis,ut figurantibus aliquid de Christo vel ecclesia. Ut enim dicitur I *Cor.* X, 11 : *Omnia in figura contingebant illis.* Prophetiæ autem aliquando dicuntur de rebus quæ tunc temporis erant, sed non principaliter dicuntur de eis, sed in quantum figura sunt futurorum ; et ideo Spiritus Sanctus ordinavit quod quando talia dicuntur, inserantur quædam quæ excedunt conditionem illius rei gestæ, ut animus elevetur ad figuratum.

On le voit, selon l'idée de S. Thomas, idée très juste empruntée aux Pères de l'Eglise, les prophéties messianiques (il ne dit pas l'histoire biblique) grandissent les personnes et les faits auxquels elles se rattachent ; elles leur donnent une portée qu'ils n'ont point par eux-mêmes ; et

au moyen des personnes et des faits ainsi grandis, elles ouvrent des perspectives sur des réalités d'un ordre supérieur. S. Thomas en donne aussitôt des exemples. En voici un :

Sicut aliqua de Regno David et Salomonis leguntur, quæ non erant implenda in talium hominum regno, sed impleta fuere in regno Christi, in cujus figura dicta sunt, sicut Psal. LXXI : *Deus judicium* etc., qui est secundum titulum de regno David et Salomonis ; et aliquid ponit in eo (regno D. et S.) quod excedit facultatem ipsius, scilicet *Orietur in diebus ejus justitia et abundantia pacis, donec auferatur luna;* et iterum, *Dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos*, etc. Exponitur ergo Psalmus iste de regno Salomonis, in quantum est figura regni Christi, in quo omnia complebuntur ibi dicta.

C'est enseigner formellement que les types sont marqués dans l'Ancien Testament lui-même. L'idée n'est pas même venue à S. Thomas que S. Paul et l'exégèse chrétienne les y avaient introduits.

Nous n'avons pas encore toute la pensée de S. Thomas sur le sens spirituel des Écritures ; il nous a surtout parlé, jusqu'à présent, du sens spirituel des prophéties de l'Ancien Testament. Mais on voit déjà combien ses idées sur la matière contrastent avec celles du R. P. Lagrange. On aura également observé qu'à la différence de ce dernier, et d'accord avec la tradition chrétienne comme avec S. Paul (*Rom.* XV, 4, II *Tim*, III, 15-17), il trouve l'Ancien Testa-

ment rempli d'instructions pour les fidèles de la nouvelle Loi.

Et qu'on n'aille pas prétendre qu'il a évolué dans la suite, car il n'en a pas eu le temps. Il est mort en 1274 et son commentaire des Psaumes, ainsi que son commentaire inachevé d'Isaïe, où il suit les mêmes principes, ont été composés après 1272. Cette date est donnée par le R. P. De Groot, savant dominicain hollandais, dans sa Vie de S. Thomas (*Leven van den H. Thomas van Aquino*), pp. 378 et 381.

Ex historia lux !

Supposant que S. Thomas a assuré le triomphe exclusif du sens littéral, notre critique jette, comme en passant, une observation grosse d'un sous-entendu réjouissant (p. 116) :

> Ce qu'on n'a pas assez remarqué, c'est que ce triomphe de la lettre dans l'exégèse chrétienne coïncidait avec l'avènement de l'exégèse scientifique chez les Juifs, ou pour parler plus exactement, le suivait. Les grands commentatenrs juifs du moyen âge, pour l'explication philologique et littérale, Iarchi, Aben Ezra, Kimchi, sont un peu antérieurs à S. Thomas.

Comment ces Juifs ont-ils contribué à une transformation *imaginaire* de l'exégèse chrétienne? — Pourquoi sont-ils mis en scène ? Pour justifier les accointances de la nouvelle école avec des rabbins, juifs et autres, d'un genre beaucoup plus dangereux qu'Aben-Ezra et compagnie.

S. Thomas, présenté comme l'âme d'une évolu-

tion inventée de toutes pièces, est censé avoir mené l'affaire avec beaucoup de circonspection, au nom de l'Eglise. Et voilà les contresens historiques du R. P. Lagrange mis à la charge de celle-ci (p. 116) :

L'Eglise, dit-il, *est trop conservatrice pour changer brusquement.* S. Thomas reconnait l'existence du sens spirituel, mais avec une merveilleuse sûreté de coup d'œil, il le place dans les choses...

S. Thomas nous a dit lui-même qu'il le plaçait dans les choses à l'exemple de S. Paul, du cinquième concile œcuménique et de S. Jérôme. Il nous dira, dans un passage cité ci-dessous, que telle est la doctrine générale des Pères, et nous démontrerons l'exactitude de son affirmation. Pourquoi donc s'acharner de la sorte à dénaturer le rôle de S. Thomas ? Pour s'appuyer sur son autorité coûte que coûte, et faire croire qu'il a fait un pas décisif dans le sens de la nouvelle école.

Mais c'est attribuer à S. Thomas, ainsi qu'à l'Eglise, des vues absolument contradictoires. Tout en assurant le triomphe *définitif et exclusif* du sens littéral des Ecritures, S. Thomas et l'Eglise en auraient cependant reconnu le sens spirituel ! Ou bien S. Thomas et l'Eglise ont-ils reconnu le sens spirituel simplement pour la forme, avec un clin d'œil à un groupe d'initiés, pour éviter le scandale des faibles ? Pratiquement, la Méthode historique adopte cette solution, en dépit de l'histoire, dont elle met encore une fois la lumière sous le boisseau.

§ 3. - UNE CONCLUSION PRATIQUE. — EXEMPLE FAUSSEMENT INVOQUÉ

Reprenons le dernier passage du R. P. Lagrange :

L'Eglise est trop conservatrice pour changer brusquement. S. Thomas reconnaît l'existence du sens spirituel, mais avec une merveilleuse sûreté de coup d'œil, il le place dans les choses, et range l'allégorie, la parabole, la métaphore, dans le sens littéral. C'était couper court à une longue confusion. Car en fait, les défenseurs du sens spirituel triomphaient souvent de la nécessité de ne pas tout prendre à la lettre ; sans se rendre compte qu'une métaphore renferme un sens littéral qu'il ne faut pas prendre à la lettre. S. Thomas respecte le droit de l'Esprit créateur de nous instruire par les choses comme par les paroles. Mais *si les organes de l'Esprit-Saint ont le secret de ces leçons de choses et peuvent donc fournir des sens spirituels certains* [1], il n'est donné à personne d'y pénétrer autrement que par de pieuses conjectures. Dès lors les plus prudents ne se crurent pas autorisés à faire parler l'Esprit de Dieu. On continua à réciter les opinions des Pères, par respect pour leur autorité et pour leur sainteté. Calmet recueille encore une belle moisson. Dans le *Cursus* que publient les R. P. Jésuites allemands il n'y en a à peu près plus du tout. L'exégèse est devenue purement littérale. Imaginer des sens spirituels serait considéré comme un exercice puéril sans portée, et si on insistait, comme une intolérable présomption. On respecte

1. Si les sens spirituels certains sont les sens définis par le R. P. Lagrange à l'endroit cité par nous au commencement du § 1, il admet cette chose étrange, sinon métaphysiquement impossible, que des sens attachés après coup au texte inspiré sont devenus les sens voulus en première ligne par Dieu. Si les sens spirituels certains dont on nous parle sont autres, l'auteur devait nous dire où il les trouve.

les anciens [1], mais ne vaut-il pas mieux les lire dans les Pères ?

Cela signifie clairement : ne parlons plus du sens spirituel ou typique de l'Ancien Testament ; pratiquement, conduisons-nous selon le principe de Théodore de Mopsueste ; détournons les yeux de mille liens par lesquels le Nouveau Testament lui-même et les Pères de l'Eglise, unanimes à ce sujet, rattachent la nouvelle alliance à l'ancienne.

Nous mettons d'abord les Pères du *Cursus* hors de cause. Ensuite nous reviendrons à S. Thomas.

Il est vrai que les auteurs du *Cursus* ne font guère d'exégèse spirituelle en leur propre nom, mais ils tiennent compte des nombreux exemples qu'en donne le Nouveau Testament, et des exemples suffisamment recommandés par le suffrage des Pères. Il sera facile de s'en assurer par un coup d'œil sur leurs œuvres, spécialement sur leurs commentaires des Prophètes et du Nouveau Testament. On y trouvera la matière traitée avec beaucoup de soin, non pas, bien entendu, suivant la règle de l'exégèse créatrice, mais suivant la vraie intelligence de la règle formulée par S. Thomas d'après S. Paul et les Pères de l'Eglise. Cette règle reçoit dans l'Introduction du P. Cornély (t. I, pp. 530-543) tout le déve-

1. C'est-à-dire les sens spirituels proposés par les Pères.

loppement possible dans les proportions de cet ouvrage. Le sujet y est traité au point de vue spéculatif et au point de vue *pratique*.

Nous avons déjà suffisamment dégagé S. Thomas de tout soupçon d'affinité avec les modernistes. Mais comme ceux-ci en appellent volontiers à son autorité, nous aimons à mettre dans un relief encore plus saisissant les barrières qu'il leur oppose. La chose sera aisée, car il a formulé la théorie du sens spirituel avec soin dans sa Somme théologique et ses *Quodlibeta*. Il en a tracé les grandes lignes avec une justesse et une précision qui ne sera jamais dépassée.

§ 4. — LA FORMULE DU SENS TYPIQUE DES ÉCRITURES CHEZ S. THOMAS

Selon la théorie de saint Thomas, théorie basée sur le Nouveau Testament et les Pères, Dieu crée les sens typiques, c'est-à-dire qu'il attache à certaines réalités, personnes et choses, des significations infaillibles, comme lui seul peut le faire. Par conséquent l'exégèse ne crée pas ces sens, comme le prétend le R. P. Lagrange ; elle n'a qu'à les constater. Lisons (*Sum. theol.*, p. 1, q. 1, a. 10, c.) :

Sicut dicit Apostolus ad Hebræos septimo, lex vetus figura est novæ Legis, et ipsa nova Lex, ut dicit Dionysius, est figura futuræ gloriæ.

Auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cujus potestate

est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet propriam ista scientia [1], quod ipsæ res significatæ per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio, qua res significatæ per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, *qui super litteralem fundatur eumque supponit.*

Ainsi, de l'avis de S. Thomas, le sens typique, fondé sur le sens littéral, est divin. Nous avons entendu un autre son chez le R. P. Lagrange, suivant lequel (p. 115) le sens littéral une fois pris pour base, « l'exégèse spirituelle n'est plus qu'un ornement emprunté ».

D'après S. Thomas, les réalités typiques sont telles au moment même où elles se produisent ; elles sont telles en vertu d'un cachet que Dieu leur imprime dès lors (*Quodlibeta*, VII, a. 15, ad 5) :

Spiritualis sensus sacræ Scripturæ accipitur ex hoc quod *res cursum suum peragentes significant* aliquid aliud, quod per spiritualem sensum accipitur. Sic autem ordinantur res in cursu suo, ut ex eis talis sensus possit accipi, quod ejus solius est qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est.

Comme toujours, autre son chez notre critique. Les réalités typiques, à son avis, *deviennent* telles par le travail d'une exégèse créatrice, quand

1. C'est-à dire : *scientia sacra, theologia,* basée sur l'Ecriture.

elles appartiennent à l'histoire, ou plutôt à la légende, depuis dix, quinze, vingt siècles. — Suivant la doctrine de S. Thomas, il n'y a pas d'évolution possible pour la notion du sens typique.

S. Thomas fonde sa définition du sens spirituel sur le Nouveau Testament et les Pères, ici comme dans son exposition des Psaumes, où l'on a vu (§ 2) qu'il s'autorise de S. Paul et de S. Jérôme. D'ailleurs son modèle en ce genre d'exégèse, il nous l'a dit dans la dédicace de son commentaire de Job, est S. Grégoire le Grand. Il pouvait produire beaucoup d'autres Pères en faveur de sa définition; il ne l'a pas fait, jugeant à bon droit la tradition suffisamment connue.

Néanmoins, pour mieux montrer qu'il n'a pu avoir d'autre but que de formuler la tradition sur ce point, nous nous plaisons à citer encore quelques passages où les Pères, bien des siècles avant lui, placent le sens spirituel dans les choses bibliques. Les Pères ont exprimé leur pensée dans un langage lumineux, qui ne laisse aucune place au doute. On verra aussi que, pour avoir reconnu « la nécessité de tout fonder sur la lettre », les Pères, tant latins que grecs, ne se sont pas doutés « que l'exégèse spirituelle ne fût plus qu'un ornement emprunté ». Ils l'ont simplement maintenue sur la base posée par S. Paul.

S. Hilaire (t. IX, col. 637), parlant des prescriptions de Moïse relatives au sabbat, à l'année sabbatique, etc., dit que ces lois signifient plus

de choses qu'elles n'en commandent, et qu'*en s'accomplissant* (S. Thomas a repris le mot), elles donnaient la connaissance de l'économie définitive, ou de l'économie messianique :

Hæc enim, ut sæpe admonuimus, plus significant quam agunt, dum *gesta* notionem nobis æternæ dispositionis insinuant.

Selon S. Hilaire encore, la Loi mosaïque préfigurait si bien les futures réalités messianiques, que David a celles-ci présentes à l'esprit et qu'il soupire après elles, quand il compose ses psaumes. Ainsi S. Hilaire écrit à propos du psaume CXVIII, 18 (t. IX, col. 520, 521) :

Revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua. Scit (David) mortalibus oculis atque corporeis nubem obscuritatis obsistere. Scit ea quæ corporaliter in lege præcepta sunt, umbram esse et speculum futurorum. Legem quidem legit, sed optat legis mirabilia contueri. Meminit sancta esse sabbata, sed in æternorum sabbatorum requie esse desiderat. Utitur quidem azymis panibus, sed fermentum ejicere naturæ veteris festinat. Immolat paschæ ovem, sed assistere ei qui per Joannem revelatur Agno concupiscit. Septimi anni legi satisfacit, sed ipse, exactis septem millibus, sæculi esse liber expostulat. Jubilæi quinquagesimi anni legem explet, sed pentecostes remissionem ac renovationem obtinere festinat. Scit, ex præcepto Dei, secundum cœleste exemplar, et altarium (l'autel) a Moyse institutum et Aaron sacerdotali habitu ornatuque vestitum, sed Principis sacerdotum in cujus exemplum hæc fiebant, interesse ministeriis properat. Induci quoque in terram sanctam, terram fluentem lacte et melle, tamquam totius hujus orbis peregrinus[1]

1. Se sentant en tout lieu comme un exilé. Comparez l'épitre aux Hébreux, XI, 13.

orat. Universa quidem ista Judæi corporaliter gerunt, sed Paulus hæc aliter intelligit, dicens : *Scimus enim quia lex spiritalis est* (*Rom.*, VII, 14). Hæc igitur legis mirabilia, quæ velatis oculis adumbrantur, Propheta orat ut cernat, scilicet ut, caduco atque infirmo corpore absolutus, hæc quæ per corporalem observantiam legis magna et mirabilia in cœlis præfigurantur, adspiciat.

S. Thomas pouvait aussi prendre sa formule chez S. Ambroise, qui résume (t. XIV, col. 432, 433) comme suit l'interprétation paulinienne de l'histoire d'Agar (*Gal.* IV, 21 et sv.) :

Illa quæ gessit Abraham ut de ancilla susciperet sobolem, *in figuram facta sunt*, et secundum allegoriam dicta. Allegoria est cum aliud geritur et aliud figuratur.... Quod ergo putas esse peccatum advertis esse mysterium, *quo ea quæ posterioribus erant futura temporibus, revelabantur.*

Même doctrine, nous le savons déjà, chez S. Jérôme. Nous citons un passage où il l'applique (t. XXV, col. 1232) :

Non enim loquitur (Nahum) in ἐκστάσει (ecstasi), ut Montanus et Prisca Maximillaque delirant, sed quod prophetat liber est visionis intelligentis universa quæ loquitur, et pondus hostium facientis in suo populo visionem. De consummatione itaque mundi secundum ἀναγωγήν [1], o Paula et Eustochium, in consolationem sanctorum prophetia texitur, ut quæcumque in mundo vident, quasi prætereuntia et caduca contemnant, et præparent se ad judicii diem, ubi ultor adversus veros Assyrios futurus Dominus est.

1. Ἀναγωγή, latinisé en *anagogia*, signifie proprement *action de tirer en haut*. Dans le langage spécial des Pères, ce mot signifie *doctrine qui montre le chemin du ciel, doctrine du salut.*

Le prophète Nahum a parfaitement conscience de ce qu'il exprime. « Sa prophétie est le livre de la vision d'un homme qui comprend tout ce qu'il dit, et qui fait de la calamité (*pondus*) des ennemis une vision (révélation) chez son peuple ». Sous le voile d'une prophétie réelle de malheur à l'adresse des Ninivites, Nahum propose *à son peuple*, c'est-à-dire à ses contemporains juifs, le jugement dernier, dont l'attente doit consoler les justes, et qui accablera les vrais Assyriens, c'est-à-dire, les méchants[1]. — Par conséquent, suivant l'idée du grand Docteur, Nahum, et comme nous le prouverions par des témoignages non moins clairs, les autres prophètes attachaient le sens spirituel aux événements antémessianiques qu'ils annonçaient.

S. Augustin (t. XLII, col. 218 et 219) :

Non itaque spes nostra in temporalium rerum promissione defixa est[2], quandoquidem nec ipsos illius temporis sanctos et spirituales viros, patriarchas et prophetas, his terrenis rebus fuisse deditos credimus. Intelligebant enim, revelante sibi Spiritu Dei, quid tempori illi congrueret, et quibus modis Deus *per omnes illas res gestas et dictas*, futura figuranda et prænuntianda decerneret ; magisque desiderium eorum de Novo Testamento erat, sed præsens functio corporalis, ad significanda nova ven-

1. Cette interprétation ne peut paraître étrange, si Dieu est reconnu l'auteur principal des Écritures, et s'il poursuit, relativement à l'homme, le même dessein depuis la création jusqu'au jugement dernier et au delà. Alors en effet, dans les châtiments que Dieu inflige ici-bas, on voit tout naturellement des préludes de la justice universelle et parfaite, réservée pour le dernier jour.

2. Il s'agit de la promesse des biens temporels dans l'Ancien Testament.

tura, pollicitationibus veteribus præbebatur [1]. Ita illorum hominum non tantum lingua, sed et vita prophetica fuit.

Ainsi, d'après S. Augustin, les choses de l'Ancien Testament, dès l'heure où elles s'accomplissent, préfigurent celles du Nouveau, et les saints personnages qui en ont été témoins en ont connu le caractère prophétique.

En regard des Pères latins, mettons les Pères grecs.

S. Jean Chrysostome fait connaître son sentiment, en commentant contre les Manichéens (qui rejetaient l'Ancien Testament et le Dieu qui en était l'auteur), les paroles de l'épître aux Galates: *Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre; et cela est dit par allégorie.* — Il écrit à ce propos (P. G., t. LI, col. 285):

Qu'est-ce: *dit par allégorie?* C'est que les choses qui se passaient sous l'Ancien Testament étaient des types des choses arrivées sous la grâce (ou le N. T.). De même en effet qu'il y a d'un côté deux femmes, il y a de l'autre deux Testaments. C'est une première preuve que donne Paul de la parenté du Nouveau Testament avec l'Ancien, si les choses de celui-ci sont types de celui-là; car le type n'est pas contraire à la vérité (à l'objet supérieur qu'il figure), mais il lui est apparenté. Et si le Dieu de l'Ancien Testament était contraire au Dieu du Nouveau (au lieu de lui être identique), il n'aurait pas préfiguré la supériorité du Nouveau par ces femmes (Sara et

1. Les promesses temporelles de l'ancienne Loi déterminaient chez eux une conduite et un état extérieur apte à préfigurer les choses futures, celles de l'économie messianique.

Agar, dont l'une était supérieure à l'autre), et si même il l'avait préfigurée (par elles, Paul aurait dû ne pas se servir de ce type (qui n'eût pas été réel dans l'hypothèse) [1].

S. Thomas a-t-il affirmé plus clairement que S. Jean Chrysostome l'institution divine du sens *préfiguratif* des *choses* de l'Ancien Testament ? Pour *préfigurer*, le grand orateur et exégète dit: *προδιατυπῶσαι*, *marquer d'avance comme type*. Loin de sa pensée, par conséquent, les types imaginés après coup par une exégèse créatrice.

Il ne veut pas entendre parler d'accommodation à la faiblesse des Juifs, parce que, cela supposé, Paul, en s'adressant aux Grecs, aurait dû interpréter à types les événements accomplis chez eux. Mais Paul ne pouvait en user ainsi, parce que les faits de l'histoire grecque n'ont rien de commun *avec la vérité* du Nouveau Testament, dont les faits de l'Ancien sont l'ombre ou l'image. « Ceux-ci *sont des oracles et des lois de Dieu*. C'est pourquoi les choses anciennes (les choses de l'ancienne Loi) ont beaucoup d'affinité avec le Nouveau Testament [2]. »

---

1. *Τί δέ ἐστιν· ἀλληγορούμενα; τύποι τῶν ἐν τῇ χάριτι γενομένων ἦσαν τὰ ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ γινόμενα. ὥσπερ γὰρ ἐκεῖ δύο γυναῖκες, οὕτως ἐνταῦθα δύο διαθῆκαι. πρῶτον μὲν ἐν τούτῳ δείκνυσι τὴν συγγένειαν τῆς καινῆς πρὸς τὴν παλαιάν, ὅταν ἐκεῖνα τούτων ᾖ τύπος. ὁ γὰρ τύπος τῆς ἀληθείας οὐκ ἐναντίον, ἀλλὰ συγγενές. εἰ δὲ ἐναντίος ἦν ὁ Θεὸς τῆς παλαιᾶς τῷ Θεῷ τῆς καινῆς, οὐκ ἔμελλε διὰ τῶν γυναικῶν προδιατυποῦν τῆς καινῆς διαθήκης τὴν ὑπεροχήν. εἰ δὲ καὶ ἐκεῖνος προδιετύπωσε, τὸν Παῦλον ἐχρῆν μὴ ἀποχρήσασθαι τῷ τύπῳ.*

2. *Εἰ δὲ λέγοιεν ὅτι Ἰουδαϊκῇ συγκαταβαίνων ἀσθενείᾳ, τοῦτο ἐποίει, ἐχρῆν καὶ Ἕλληνι κηρύττοντα τύπους Ἑλληνικοὺς εἰσάγειν, καὶ ἱστο-*

En résumé, faits historiques avec un sens préfiguratif d'institution divine et primordiale, voilà les types bibliques selon S. Jean Chrysostome.

Théodoret, dans ses commentaires sur quelques parties du livre de Josué, écrit dans le même sens (P. G., t. LXXX, col. 457) : « Le très sage Paul nous a appris que l'Ancien Testament était (*non pas* : est devenu) le type du Nouveau. Car toutes ces choses, dit-il (Paul), *leur arrivaient comme types*, et ont été écrites comme leçon pour nous. » Ces choses sont donc nées types, selon S. Paul, S. Jean Chrysostome et Théodoret, et les grands docteurs de l'Eglise latine cités plus haut ; elles ont été écrites (et non interprétées après coup) comme types, pour notre instruction. — Théodoret en vient ensuite au passage de S. Paul sur Sara et Agar. « Paul, dit-il, en écrivant cela n'a pas rejeté l'histoire, mais il a rapproché le type de la vérité : Abraham, de Dieu ; les femmes, des deux Testaments ; les fils, des peuples (chrétiens et non chrétiens). » [1]

Nous pouvions remonter plus haut que S. Hi-

οὐκ μεμνῆσθαι τῶν παρ' Ἕλλησι γεγενημένων πραγμάτων. ἀλλὰ οὐκ ἐποίησε τοῦτο· καὶ μάλα εἰκότως. ἐκεῖνα μὲν γὰρ οὐδὲν κοινὸν εἶχε πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ταῦτα δὲ Θεοῦ χρησμοὶ καὶ νόμοι· διὸ καὶ πολλὴν συγγένειαν ἔχει τὰ παλαιὰ (scil., τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης) πρὸς τὴν καινὴν διαθήκην.

1. *Ὁ πάνσοφος ἡμᾶς ἐδίδαξε Παῦλος ὡς τύπος ἦν ἡ παλαιὰ τῆς καινῆς (διαθήκης). « ταῦτα γὰρ πάντα, φησί, τύποι συνέβαινον ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων*

laire, et citer, dans le sens des témoignages reproduits, des Pères aussi anciens que S. Irénée et S. Justin. Mais nous avons suffisamment atteint notre but par les autorités alléguées.

Après tant de témoignages, on peut dire hardiment :

Pour S. Thomas, pour les Pères de l'Eglise, et pour le Nouveau Testament, le sens typique est divin, primordial, ineffaçable. Les choses et faits préfiguratifs ont reçu de Dieu une empreinte spéciale, ils tiennent tous du miracle, soit en eux-mêmes, soit par la révélation divine qui s'y mêle. Ils ont, en vertu de cette empreinte, une affinité particulière avec leur objet, ce qui n'est pas surprenant, si l'on considère que tout s'enchaîne dans le plan divin, depuis la création de l'homme et sa chute, jusqu'à la rédemption, qui n'est parfaite dans ses résultats qu'au delà des temps, au ciel.

S. Thomas donne-t-il cette portée au sens typique *provisoirement ?* Il a déjà témoigné avec force du sentiment contraire, et sa pensée s'accuse encore nettement dans le passage suivant de ses *Quodlibeta* (VII, a. 15, ad 5) :

κατήγτησεν. » καὶ Γαλάταις δὲ ἐπιστέλλων οὕτως ἔφη· « γέγραπται ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης, καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας. ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας διὰ τῆς ἐπαγγελίας· ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα. αὗται γάρ εἰσι δύο διαθῆκαι », καὶ τὰ ἑξῆς. καὶ ταῦτα γέγραφεν, οὐ τὴν ἱστορίαν ἐκβάλλων, ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ παραβάλλων τὸν τύπον, τὸν Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ, τὰς γυναῖκας ταῖς δύο διαθήκαις, τοὺς υἱοὺς τοῖς λαοῖς.

In sacra Scriptura præcipue ex prioribus posteriora significantur ; et ideo quandoque in sacra Scriptura secundum sensum litteralem dicitur aliquid de priori, quod potest spiritualiter de posterioribus exponi, sed non convertitur. Inter omnia autem quæ in sacra Scriptura narrantur, prima sunt illa quæ ad Vetus Testamentum pertinent ; et ideo, quæ secundum litteralem sensum ad facta Veteris Testamenti spectant, possunt quatuor sensibus exponi [1]. Secunda vero sunt illa quæ pertinent ad statum præsentis Ecclesiæ, in quibus illa sunt priora quæ ad caput (ad Christum) pertinent, respectu eorum quæ pertinent ad membra (ad fideles) ; quia ipsum corpus Christi, et ea quæ in ipso sunt gesta, sunt figura corporis Christi mystici et eorum quæ in ipso geruntur, ut in ipso scilicet Christo exemplum videndi sumere debeamus. In Christo etiam futura gloria nobis præmonstrata est. Unde ea quæ *ad litteram* de ipso Christo capite dicuntur, possunt exponi et *allegorice* [2], referendo ad corpus ejus mysticum ; et *moraliter* referendo ad actus nostros, qui secundum ipsum debent reformari ; et *anagogice*, in quantum in Christo est nobis iter gloriæ demonstratum.

Suivant cette doctrine, négliger le sens typique, revient à négliger le sens principal des passages qui le contiennent. Cela est évident pour les faits de l'Ancien Testament figuratifs des faits du Nouveau ; car les premiers, appartenant à un ordre provisoire, tirent toute leur importance et toute leur dignité des seconds, qui ont établi ou constituent l'économie définitive. Mais dans le Nouveau Testament, on éprouvera peut-

1. Les quatre sens sont définis dans les dernières lignes de la citation.
2. Autrement dit *typice* ou *spiritualiter*.

être de prime abord quelque difficulté à concevoir, avec S. Thomas, le sens typique ou allégorique comme principal par rapport au sens littéral, en ce qui concerne le Christ. En effet, le Christ, ses actes, ses souffrances, sa gloire sont infiniment supérieurs aux fidèles, à leurs actes, à leurs souffrances, à leur gloire. Mais l'incarnation a eu pour but le bien des fidèles ; et leur glorification, avec tout ce qui les y dispose, découle de leur union avec le Christ : leur gloire est la sienne. Ainsi S. Thomas n'enlève rien au Christ, en affirmant que ce qui est dit de lui, l'est principalement dans le sens allégorique ou figuratif qui l'applique à ses membres.

S. Thomas a-t-il ainsi défini les sens typique, tropologique (ou moral) et anagogique, en vue d'en ménager doucement la mise au rebut ? Nous posons ici la question en bloc pour les trois sens, car il est impossible de la scinder. Si donc S. Thomas a jamais formé le dessein d'atténuer la valeur du sens moral, qui règle la vie chrétienne, ou du sens anagogique, qui montre le ciel, nous croirons qu'il n'aurait pas répugné davantage à sacrifier le sens typique ou spirituel, ou bien à en amoindrir l'importance.

Comment donc en est-on venu à lui en attribuer le dessein ? Car on le lui suppose réellement quand, après avoir appelé le sens figuratif « un ornement emprunté, » on affirme que le Docteur angélique a « assuré le triomphe *exclusif* du sens littéral, » et qu'on ajoute : « L'Eglise est

trop conservatrice pour changer brusquement ; S. Thomas reconnaît l'existence du sens spirituel, mais avec une merveilleuse sûreté de coup d'œil, il le place dans les choses. »

La signification naturelle de ces déclarations n'est que trop claire. La prétendue innovation, qui n'aurait eu du reste aucune valeur, est donnée comme le prélude d'une autre, comme le prélude de l'exclusion pratique du sens spirituel, dont le R. P. Lagrange, avec une satisfaction visible, présente ensuite le fait comme accompli [1].

Le fin mot de l'affaire, c'est que le sens spirituel, même défini à la manière de S. Thomas, déplaît au R. P. Lagrange. Et nous comprenons à merveille ses répugnances. Il supprime, par exemple, le déluge, comme nous en avons fourni précédemment la preuve textuelle (ch. V, § 5). Or, S. Pierre (I *Petr.* II, 20) voit dans le déluge le type du baptême. Mais comment notre critique attachera-t-il, conformément au principe paulinien maintenu par S. Thomas, ce sens typique au *fait* d'un déluge imaginaire ? Et que de fois n'aurait-il pas la même difficulté, étant donné qu'il faille, ainsi qu'il l'a insinué, juger si souvent de la réalité des faits bibliques selon la norme du bœuf volant [2] ? Aussi cherche-t-on en vain le rôle des faits dans sa définition de cette exégèse qui crée les sens spirituels, et qu'auraient

1. Relire le passage en entier dans le § précédent.
2. Voir ci-dessus p. 113.

pratiquée, d'après lui, S. Paul et les Pères de l'Eglise[1]. Une pareille exégèse serait toute en l'air. Et de fait, l'exégèse spirituelle ne peut se trouver ailleurs, dès qu'on admet la théorie des apparences historiques.

§ 5. — L'IMPORTANCE DU SENS TYPIQUE DANS L'USAGE QUOTIDIEN DE L'EGLISE

L'usage du sens typique s'impose à la pratique quotidienne de l'Eglise. Sans cet usage, une grande partie de l'Ancien Testament serait pour elle un bagage inutile et une lecture sans fruit possible, qu'elle imposerait à des myriades de ses fidèles.

Le manichéen Faustus reprochait à l'Eglise son attachement absurde à un Testament dont elle rejetait la principale clause, celle qui assurait aux Israélites la possession du pays de Chanaan et les biens temporels. En repoussant cette objection (t. XLII, col. 217, 218), S. Augustin apprécie du même coup la tendance de la nouvelle école à laisser dans l'ombre le sens typique des Ecritures :

Temporalium quidem rerum promissiones Testamento Veteri contineri, et ideo Vetus Testamentum appellari, nemo nostrum (*scil.* nemo christianorum) ambigit, et quod æternæ vitæ promissio regnumque cœlorum ad Novum pertinet Testamentum. Sed in illis temporalibus figuras fuisse futurorum, quæ implerentur in nobis, in

1. En relire la définition, rapportée au § 1 du présent chapitre.

quos finis sæculorum obvenit, non est suspicio mea, sed apostolicus intellectus est, dicente Paulo [1], cum de talibus loqueretur : *Hæc omnia figuræ nostræ fuerunt*, et iterum : *Hæc omnia in figura contingebant illis ; scripta sunt autem propter nos, in quos finis sæculorum obvenit.* Non ergo Vetus Testamentum ad consequendas illas promissiones, sed ad intelligendas in eis Novi Testamenti prænuntiationes accipimus. Veteris quippe testificatio fidem Novo conciliat.

La réalité de l'Ancien Testament a donc été attestée par des récompenses extérieures et palpables, accordées ou refusées au peuple élu, suivant son plus ou moins de fidélité au pacte conclu avec Dieu. Ainsi l'Ancien Testament nous est un gage de l'accomplissement des promesses du Nouveau dans un monde invisible. C'est un des aspects sous lequel l'Ancien Testament a été, comme le dit S. Paul, le pédagogue qui nous a menés au Christ. Comment donc laisser les sens typiques dormir dans les volumes des Pères ? L'exégèse spirituelle éclaire tout le christianisme ; impossible en particulier de pénétrer dans les profondeurs de S. Paul sans ce flambeau.

« Si les organes de l'Esprit-Saint, nous a dit le R. P. Lagrange, ont le secret de ces leçons de choses et peuvent donc fournir des sens spirituels certains, il n'est donné à personne d'y pénétrer autrement que par de pieuses conjec-

1. Dont le témoignage était décisif pour les manichéens, qui reconnaissaient son autorité.

tures. » Mais à supposer que ces leçons de choses soient celles de l'exégèse créatrice définie par le même écrivain, c'est-à-dire qu'elles soient de purs jeux de mots et de vaines allégories, pourquoi n'en donnerions-nous pas aussi bien que les élèves de Gamaliel ?

Nous allons plus loin. Prenant ces leçons de choses au vrai sens du Nouveau Testament et de la tradition authentique de l'Eglise, nous affirmons que, de l'avis de S. Paul, on peut, moyennant la connaissance des faits corrélatifs des deux Testaments, y puiser avec confiance de ces leçons-là. S. Paul en effet propose aux Galates (IV, 21 et sv.) le type de Sara et d'Agar comme un rapprochement qui aurait dû s'offrir à eux de lui-même : *Dicite mihi, qui sub lege vultis esse : legem non legistis? Scriptum est enim quoniam Abraham habuit duos filios*, etc.

S. Paul affirme encore plus clairement dans la première aux Corinthiens (X, 6-11) la possibilité de se donner à soi-même, ou aux autres, de ces leçons de choses de la manière dont il le fait lui-même. Il rappelle les miracles opérés par Dieu pour secourir les Israélites ou pour les châtier, à la mer Rouge et au désert, et déclare que ces faits et les faits analogues de l'histoire des anciens Juifs, ont été accomplis et écrits pour notre instruction dans l'état supérieur du Nouveau Testament. Or, S. Paul pense sans doute qu'on ne se bornera pas à la leçon des événements spécialement marqués par lui, mais

qu'en général on saura lire, dans le sens de la nouvelle alliance, les leçons de choses données par Dieu sous le premier régime.

Si S. Paul nous a tracé cette voie, cela ne tient pas à ce qu'il a été élevé aux pieds de Gamaliel, car Jésus-Christ, sans avoir été à aucune école, l'avait indiquée avant lui. En effet, pour ne citer qu'un exemple, Jésus-Christ dans l'énoncé de la quatrième béatitude : *Bienheureux les doux, car ils posséderont la terre*, a emprunté les mots du psaume XXXVII, v. 11, où *terre* désigne la Terre Promise. Or, dans le discours sur la Montagne, Jésus-Christ écarte absolument l'idée de récompense temporelle, il détache sans cesse nos yeux de la terre pour les fixer sur le ciel, et la quatrième Béatitude ne concorderait pas avec les sept autres, si elle reproduisait l'Ancien Testament au sens littéral. On admettra donc avec les Pères que Jésus-Christ a considéré la Terre Promise comme le type du séjour céleste.

Avec l'esprit du Nouveau Testament, on allégorise de même, à la manière de Jésus-Christ et de S. Paul, une foule de prophéties, instructions, exhortations, réprimandes, menaces, promesses, chants, prières, qui, pris à la lettre, se rapportent exclusivement à l'ancien peuple de Dieu. Tout cela est facile, à la portée des plus simples, très sûr, indispensable, et constitue une vaste branche de l'exégèse spirituelle, cultivée dès l'origine de l'Eglise, suivant les idées formulées,

comme définitives, sur les données des deux Testaments et des Pères de l'Eglise, par S. Thomas au XIII^e^ siècle.

Des lumières créées par Dieu ne peuvent pas être mises sous le boisseau. Il faut au contraire les découvrir à ceux qui ont des yeux pour les voir. Saint Jérôme, qui goûtait le sens spirituel des Ecritures, en parle avec d'autres accents que son grand panégyriste. Outre les passages cités dans le présent chapitre, relisez son credo scripturaire, que nous avons cité à la page 55.

§ 6. UNE RÉPROBATION UNIVERSELLE DE CINQ SIÈCLES D'EXÉGÈSE CATHOLIQUE

Ex historia lux !

Imaginer des sens spirituels, dit le R. P. Lagrange (p. 117), serait considéré comme un exercice puéril sans portée, et si on insistait, comme une intolérable présomption. On respecte les anciens (sens spirituels), mais ne vaut-il pas mieux les lire dans les Pères ?

Aussi, — sans vouloir calomnier nos prédécesseurs, — vous sentez combien l'exégèse s'est appauvrie. C'est quelque chose que l'instinct créateur. Tandis que les Pères seront toujours lus pour eux-mêmes, les commentateurs contemporains du Concile de Trente tombent peu à peu dans un irréparable oubli. Si on lit encore leurs ouvrages, c'est comme documents de la controverse protestante. Si Cornélius a Lapide est toujours en vogue auprès des prédicateurs, c'est qu'il contient une admirable galerie de sentences empruntées aux Pères.

Pour apprécier ces jugements à leur juste valeur, rappelons-nous qu'ils reposent sur trois fondements imaginaires, lesquels sont : l'exégèse

créatrice (autrement dite, arbitraire) qui aurait été à l'usage de S. Paul et des Pères ; les efforts de S. Thomas pour le triomphe exclusif du sens littéral ; ce triomphe censé réellement obtenu, et, grâce à S. Thomas, l'Ecriture étudiée, à partir de lui, dans l'Eglise, avec le souci de plus en plus décroissant du sens spirituel, c'est-à-dire, selon S. Thomas, d'un lien établi par Dieu, sur toute la ligne, entre l'Ancien Testament et le Nouveau.

Posons une question au critique :

Admettez-vous que les Pères, avec l'instinct créateur que vous leur accordez aient réellement élucidé l'Ecriture sainte ? Si vous ne l'admettez pas, pourquoi tant vanter cet instinct ? Si vous l'admettez, pourquoi voulez-vous qu'on interprète désormais l'Ecriture sainte, sans introduire dans l'exégèse des produits si originaux ?

Au reste, les jugements du R. P. Lagrange retombent sur lui-même. En effet, comme il laisse le sens spirituel chez les Pères, son exégèse sera, de ce chef, plus pauvre que celle qu'il condamne ; car celle-ci, quoi qu'il en dise, n'a pas négligé le sens spirituel. En outre, comme il n'accepte le sens littéral que pour l'annuler, dans la plupart des cas, en le traitant comme pure apparence historique, selon le type du bœuf volant, son exégèse ne fera que détruire. Elle réduira presque toute l'Ecriture à néant ; elle sera le contrepied de l'exégèse créatrice attribuée à S. Paul et aux Pères de l'Eglise.

Le rôle prêté à S. Thomas devient ridicule

dans la suite de la soi-disant esquisse historique (pp. 117, 118) :

En devenant littérale, l'exégèse perdait beaucoup de son originalité ; mais ne compensait-elle pas cette perte par plus d'exactitude dans l'interprétation, par un soin plus vigilant de mettre dans tout son jour la pensée génuine de l'auteur, par une érudition plus sûre ? Cela n'est vrai qu'en partie, car l'école d'exégèse littérale qui va de S. Thomas [1] au début du XIX[e] siècle est une exégèse isolée, un exercice en chambre. Peu d'histoire, encore moins de philologie. Elle n'a même plus cette connaissance expérimentale du monde ancien et de l'Orient qui fait des ouvrages des Pères une mine si précieuse, même pour l'exégèse historique.

Grand service que S. Thomas aurait rendu à l'exégèse chrétienne, en assurant le triomphe exclusif du sens littéral !

Comme S. Thomas est censé échapper à ces jugements sévères, il n'a donc pas fait, lui, d'exégèse *isolée*, d'exégèse en chambre. Quels étaient donc ses correspondants ou ses collaborateurs ? On nous a parlé de rabbins juifs dévoués au sens littéral, mais ils l'ont précédé, encore que de peu (Voir § 2). Ou bien avait-on oublié ce petit point à une page de distance ?

La malheureuse école issue de S. Thomas n'avait plus même la connaissance *expérimentale* du monde ancien et de l'Orient. Soit, mais S. Thomas l'avait-il ? Et qui a pu avoir, de son temps

1. Plus bas on nous dira : l'école *qui va du XIV[e] siècle*... Mais cette école n'en partirait pas moins de S. Thomas.

et après lui, la connaissance *expérimentale*, nous ne disons pas de l'Orient, mais du monde ancien ? En demandant à l'exégète moderne cette connaissance impossible, le R. P. Lagrange, sans y songer, a condamné d'avance ses propres œuvres. Au surplus, S. Jérôme, qui connaissait d'expérience l'Orient et le monde ancien, n'est jamais d'accord avec son panégyriste.

C'est cependant au profit de S. Jérôme que le R. P. Lagrange exécute tant de générations d'exégètes catholiques (p. 118) :

> Le rationaliste le plus féru du prodigieux développement de nos connaissances se ferait le tort le plus grave aux yeux du monde savant en dédaignant de lire et de relire S. Jérôme. Il peut en toute sécurité laisser dormir dans la poussière d'innombrables in-folios composés du XIV^e^ au XIX^e^ siècle. Je ne cite pas de noms pour ne faire de peine à personne.

Sans s'affliger outre mesure, on peut donner aux victimes une larme et le conseil d'en appeler, d'un jugement si sommaire, à un tribunal choisi et présidé par S. Jérôme.

Si les intéressés suivent notre avis et qu'ils nous prennent pour avocat, nous aurons vite fait de prévenir les juges en leur faveur. Nous mettrons d'abord sous les yeux du tribunal, certains textes de Léon XIII, de S. Jérôme, de S. Augustin, de S. Grégoire de Nysse, de S. Jean Chrysostome, de S. Thomas, de S. Paul, et en regard, les interprétations qu'en proposent les modernistes. Ensuite, ayant montré, preuves textuelles en main, l'estime que la même école

professe pour l'encyclique *Providentissimus Deus*, nous en lirons l'extrait que voici :

Neque prætereundum est, quantus doctorum virorum numerus, maxime ex religiosis familiis, a Viennensi Concilio ad Tridentinum, in rei biblicæ bonum provenerit : qui et novis usi subsidiis et variæ eruditionis ingeniique sui segetem conferentes, non modo auxerunt congestas majorum opes, sed quasi munierunt viam ad *præstantiam subsecuti sæculi, quod ab eodem Tridentino effluxit, quum nobilissima patrum ætas propemodum rediisse visa est* [1]

Et encore :

At vero id nimium dedecet, ut quis, *egregiis operibus* quæ nostri abunde reliquerunt *ignoratis aut despectis*, heterodoxorum libros præoptet [2].

Ici, je serai arrêté. *Assez*, me diront les juges. Et sans m'entendre davantage, ils donneront gain de cause aux demandeurs. Je n'aurai pas eu le temps de faire observer que *tout le fait* des cent exégètes tant loués dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, est réprouvé par le R. P. Lagrange [3] en vertu d'un principe qu'il prétend tirer de cette même encyclique !

1. « Il ne faut pas omettre le grand nombre de savants, surtout dans les ordres religieux, qui, du concile de Vienne à celui de Trente, travaillèrent au bien des études bibliques. Profitant des ressources nouvelles et apportant la contribution de leur érudition et de leurs talents, non seulement ils ont accru les richesses amassées par les anciens, mais ils ont, en quelque sorte, préparé la voie à *la supériorité que s'est acquise le siècle qui suivit le concile de Trente, lorsque l'âge illustre des Pères sembla presque revenu.* »

2. « Mais ce qui est absolument contre toute convenance, c'est *d'ignorer ou de dédaigner les travaux excellents que les nôtres ont laissés en abondance*, et de préférer les livres des hétérodoxes. »

3. Voir l'extrait cité p. 113.

CHAPITRE VIII

L'Interprétation accommodatice dans le Nouveau Testament

On avait préparé les voies à la théorie de l'exégèse créatrice par le développement de cette thèse que l'enseignement de Jésus-Christ, des apôtres et des évangélistes, est souvent illogique. On appuie cette manière de voir sur l'autorité de certains exégètes orthodoxes qui trouvent dans le Nouveau Testament, outre l'usage du sens littéral et du sens spirituel, la pratique du sens accommodé et de l'argument *ad hominem*.

Nous ne voyons, quant à nous, aucun inconvénient à reconnaître ces procédés dans le Nouveau Testament, pourvu qu'il ait conscience de l'accommodation et ne la dissimule pas, et qu'il accorde à l'argument *ad hominem* une valeur simplement relative. Dans ces conditions nous y admettrions même des jeux de mots sur des textes de l'Ancien Testament. On en fait sur des textes profanes sans tromper personne. Il ne mentait pas ce lecteur d'Horace qui éteignit un jour sa chandelle en la mouchant et s'écria : *brevis esse laboro, obscurus fio!* Horace, on le sait, a pourtant signifié par là qu'à force de brièveté, un écrivain devient parfois obscur.

S. Jérôme avait exprimé cette idée avant nous, dans son commentaire de l'épître aux Galates,

aux versets III, 15-18. A tort ou à raison, il voit dans ce passage de S. Paul un raisonnement *ad hominem* ; mais il a soin de faire observer que S. Paul en avertit ses lecteurs (t. XXVI, col. 364, 365) : *Manifestum est id fecisse Apostolum quod promisit, nec reconditis ad Galatas usum esse sensibus, sed quotidianis et vilibus, et quæ possent (nisi præmisisset* : secundum hominem dico) *prudentibus displicere.*

§ I. — L'ENSEIGNEMENT DU NOUVEAU TESTAMENT EST-IL ILLOGIQUE ?

Naturellement, en dépit de S. Jérôme, dont il nous impose cependant l'autorité, il faut autre chose à notre critique. Ecoutons (p. 100) :

Est-ce à dire que l'enseignement divin puisse manquer aux règles de la logique ? Il peut les négliger *pour un temps* donné, par condescendance, par le point où il touche à des habitudes d'esprit rudimentaires. *La raison profonde* de ce fait est tirée de la supériorité même de l'enseignement divin. Il ne force pas la conviction par le raisonnement, mais par l'autorité, parce que son domaine propre est au-dessus de la raison. Dans le raisonnement, chaque proposition est un élément nécessaire, qui est vraiment cause de la conclusion. Si un des éléments est faux, la conclusion est fausse. Ce système exige donc la véracité absolue des prémisses.

Ainsi, l'enseignement divin étant si autoritaire, il fait fi de la logique. Dieu en use de la sorte pour un temps. Par conséquent, ce temps passé, l'enseignement divin, en devenant logique, perdra de son autorité !

Autre inconvénient des vues proposées. Si Dieu ajoute à ses leçons des raisons qui les font accepter, il faut et Dieu veut que le disciple les prenne pour des raisons véritables, ce qui suppose qu'elles sont présentées comme telles. Et que devient alors la véracité divine? Enfin au point de vue du caractère d'autorité à imprimer à l'enseignement, quelle différence y a-t-il entre des raisons fausses, réputées vraies, et des raisons vraies dans toute la force du terme? L'autorité n'avait rien à perdre à en donner de bonnes.

Dans les passages que nous avons cités pp. 43-45, le R. P. Lagrange a présenté Dieu comme un maître plein de condescendance pour la faiblesse intellectuelle de ses élèves : ici Dieu, malgré sa condescendance, n'enseigne que du haut de sa majesté. Le fait est que Dieu fait profession d'enseigner toujours la vérité et de donner des motifs de créance rationnels. *Insensés*, dit-il mille fois à ses élèves ; il les compare même aux chevaux et aux mulets sans intelligence, ce en quoi il semble qu'il aurait grand tort, s'il les payait de raisons purement apparentes.

En réalité, selon l'Ecriture, Dieu est un maître capable et condescendant, et comme tel, il sait donner un catéchisme à la portée des plus simples, tout en ne proposant que du vrai. Qu'en face d'une résistance opiniâtre, il dise simplement : il en est ainsi, et malheur à vous si vous ne m'en croyez pas, — c'est par un commence-

ment de châtiment, ou pour inspirer une frayeur salutaire. Mais il emploie le plus souvent d'autres procédés: *Sicut erudit filium suum homo, sic Dominus tuus erudivit te,* comme un père, mais comme un père infaillible.

Pris avec son contexte, cet énoncé : *le domaine propre de l'enseignement divin est au-dessus de la raison*, offre donc un quadruple inconvénient. D'abord l'énoncé est faux, car Dieu s'adresse toujours, directement ou indirectement, à notre raison. Deuxièmement, l'énoncé suppose que l'enseignement des vérités qui dépassent notre raison peut s'appuyer sur des motifs illogiques, c'est-à-dire, sur des motifs au-dessous de notre raison, sur le faux ! Pourquoi donc Dieu a-t-il créé l'homme à son image, pourquoi l'a-t-il doué de raison ? Troisièmement, si l'enseignement divin est illogique parce qu'autoritaire, et qu'il doive devenir logique après un certain temps, il est condamné à perdre un jour de son autorité. Quatrièmement, si, dans son domaine propre, l'enseignement divin est illogique, dans quel domaine s'exercera-t-il quand il aura dépouillé ce caractère ?

Les lignes suivantes, continuation immédiate des dernières citées, doivent être lues avec grande attention :

Tout autre que le raisonnement logique) est le système d'autorité par la foi. L'autorité reconnue s'impose, et l'on croit à cause de la parole. On peut raisonner ici

comme lorsqu'il s'agit des motifs de crédibilité. Ce n'est qu'un échafaudage qu'on peut enlever, la voûte tient par elle-même. De même ici. Dieu n'enseigne rien de faux, ne s'appuie sur rien de faux, comme élément essentiel de son enseignement. Il est libre de se servir de nos idées scientifiques ou de l'histoire comme d'un simple procédé de préparation, ainsi qu'il mènerait nos idées au point voulu par une comparaison ou une parabole.

Oui, une fois la voûte construite, on enlève l'échafaudage, et elle reste. Mais encore a-t-il fallu que l'échafaudage la soutînt réellement pendant la construction. A-t-on jamais bâti une voûte sur un échafaudage putatif? La comparaison cloche par le point capital. Elle est grosse de conséquences, et celles-ci n'échappent pas à l'auteur, car ce sont précisément ces conséquences qu'il a en vue; nous l'avons montré à l'œuvre avec son principe.

A son sens donc, il est permis de regarder comme illogique ce qui, dans l'Ecriture, est invoqué à l'appui des vérités dogmatiques et morales. N'est-ce pas, en pratique, réduire la valeur de l'Ecriture à l'énoncé pur et simple de ces vérités et déclarer le reste inutile, maintenant qu'on lui reconnaît tout juste la valeur d'un échafaudage provisoire? N'est-ce pas rendre innocente, malgré la condamnation de l'Eglise, renouvelée dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, l'erreur qui consiste à restreindre l'inspiration et l'infaillibilité des Ecritures aux points de dogmatique et de morale (Voir ch. I, § 2).

Trompeuse également, la comparaison d'un

enseignement illogique avec les motifs de crédibilité. S'il est question de ces derniers en tant qu'offerts dans les traités, un mot suffit pour écarter le rapprochement : jamais homme n'a accordé de valeur à une démonstration chrétienne qu'il estimait illogique. Mais je crois que le R. P. Lagrange a en vue les motifs de crédibilité qui, de fait, contribuent, avec la grâce de Dieu, cause essentielle, à amener un chacun à la foi chrétienne. Nous ne le nions pas, il arrive parfois que ces motifs de crédibilité ont peu ou point de valeur. Mais cela tient-il à l'enseignement divin ? voilà la question. Examinons-la dans un cas typique.

Philippe ne croyait pas à la vraie religion ; il était né de parents impies qui ne l'avaient pas même fait baptiser. Dieu le touche de la grâce prévenante indispensable, et le voilà vaguement disposé à la conversion. Il connaît, dans la paroisse qu'il habite, Jacques, ancien prix de catéchisme, dont la bonne conduite, simplement apparente, car Jacques dans le fond est un coquin, lui inspire confiance. Il lui demande des leçons de doctrine chrétienne. Jacques mord à la proposition avec un empressement et une joie véritables, ce qui met le sceau à la bonne opinion de Philippe. La conduite de Jacques tient à ce qu'il espère, en catéchisant Philippe, obtenir les bonnes grâces du curé ; il travaille dans un but d'intérêt personnel. En conséquence, Jacques

instruit Philippe avec zèle ; il lui communique toute sa connaissance du catéchisme. En même temps, il lui propose, toujours avec la même hypocrisie, mille motifs d'entrer dans l'Eglise, les uns bons, les autres futiles. Philippe accepte tout sans distinction ; il s'affermit dans la foi. Il répond parfaitement sur la doctrine chrétienne à l'examen du curé, qui le baptise à la grande satisfaction des trois, Philippe, le curé et Jacques.

Quel est, dans tout cela, le rôle de Dieu ? Il a prévenu Philippe de sa grâce intérieure, à l'occasion peut-être de faits indifférents ; il se peut de même qu'il lui ait inspiré l'idée de s'adresser à Jacques ; il l'a éclairé intérieurement sur les vérités de la foi, tandis que la voix de Jacques retentissait à ses oreilles, sans mérite pour ce catéchiste. S'il a tourné à bien les erreurs de Philippe et les fourberies de Jacques, il ne les avait pas inspirées.

La partie d'échafaudage caduc dans cette affaire, a été fournie par Jacques, et nullement par Dieu ; le vrai soutien de la voûte en construction, c'était sa grâce. Tout ce qu'il est permis de comparer ici avec la parole de Dieu dans l'Ecriture, c'est l'illumination et l'attrait surnaturels dans le cœur de Philippe. Direz-vous que cela était illogique ?

Trompeuse aussi, l'assimilation d'un enseignement divin illogique à l'enseignement en paraboles. Une bonne parabole est vraie de tout point. La fiction dont s'y revêt la leçon religieuse

ou morale, se donne pour ce qu'elle est ; les enfants mêmes ont bien vite appris qu'elle sert seulement à donner du relief à l'expression de la vérité, en dramatisant celle-ci.

Nous avons jugé la doctrine du R. P. Lagrange suivant la règle si juste qu'il impose à l'enseignement humain : nous l'avons jugée suivant la logique.

L'enseignement divin illogique doit faire place, tôt ou tard, à un autre de degré supérieur ; car, on nous l'a dit, la parole de Dieu peut négliger les règles de la logique, mais seulement pour un temps. Vu le contexte, cette manière de parler exclut la pratique simultanée des deux enseignements. En effet, l'Évangile et S. Paul (pp. 99-103) sont considérés comme enseignement divin rudimentaire ; ils ne peuvent être autre chose, dans le système, sans enlever à l'enseignement divin provisoire son cachet d'autorité. Quand donc Dieu a-t-il abordé l'enseignement supérieur ? S'il n'y est pas encore, quand va-t-il en donner la première leçon ? Ou bien l'Église, en le développant, a-t-elle élevé à un degré supérieur l'enseignement de Jésus-Christ et des Apôtres ? Ce n'est pas à nous de répondre à ces questions.

§ 2. — L'ARGUMENT « AD HOMINEM » CHEZ S. PAUL, D'APRÈS LE R. P. LAGRANGE. — CE QU'EN PENSE S. JÉRÔME

Nous reprenons la lecture de la Méthode his-

torique, à la suite des dernières lignes citées (p. 101). Il parle d'abord de l'argument *ad hominem* chez S. Paul :

De cette façon, dit-il, nous comprenons sans peine que saint Paul puisse citer d'après les Septante. Ce n'est pas le sens du texte hébreu. Faudra-t-il dire avec saint Augustin que le texte des Septante est inspiré aussi bien que l'autre ? Nous disons seulement que S. Paul s'appuie sur un texte reçu de son temps. Et il faut bien admettre que ceci est un argument *ad hominem*, c'est-à-dire un argument qui ne conclut pas en rigueur. Qu'importe ? la pensée est juste, l'Apôtre la fait pénétrer comme il l'entend. Et les plus conservateurs reconnaissent qu'en effet il a argumenté *parfois* [1] d'après les opinions et même les préjugés des Juifs de son temps.

Pourquoi ne pas consulter sur ce point « le grand scripturaire, celui de tous les anciens que les critiques modernes peuvent le moins se dispenser de lire », et s'en rapporter de préférence à ceux qu'on a condamnés aux vers ?

Parler comme le fait ici le R. P. Lagrange, c'est ce que S. Jérôme (t. XXII, col. 502, 503) appelle chicaner S. Paul (*calumniari*). Il ne reconnaît chez lui l'usage de l'argument *ad hominem* que dans la réfutation des adversaires. Il l'exclut formellement de ses instructions aux chrétiens. Les analogies qu'il trouve avec l'argument *ad hominem* de S. Paul dans la prédication de Jésus sont très lointaines :

Calumniemur ergo illum, atque dicamus ei : Testimo-

1. C'est nous qui soulignons.

nia (Veteris Testamenti quibus contra Judæos, vel cæteras hereses usus es, aliter in suis locis, aliter in tuis Epistolis sonant. Videmus exempla captiva (des textes dont tu t'empares) servire tibi ad victoriam, quæ in suis voluminibus non dimicant. Nonne nobis loquitur cum Salvatore: aliter foris, aliter domi loquimur? Turbæ parabolas, discipuli audiunt veritatem [1]. Proponit pharisæis Dominus quæstiones, et non edisserit. Aliud est docere discipulum, aliud adversarium vincere.

D'après cela, S. Paul propose aux chrétiens les témoignages scripturaires avec le sens qu'ils ont dans les contextes, *in suis locis*, sans raisonner *ad hominem*.

S. Paul en userait autrement quand il combat des adversaires. Alors, il asservirait, comme instruments de victoire, des paroles de l'Ecriture qui, dans les livres où il les prend, ne combattent pas ses ennemis, c'est-à-dire, n'ont pas le sens qu'il leur prête pour les besoins de la polémique.

Pour le second point, il est permis de se demander si S. Jérôme n'a pas cédé à des préoccupations personnelles. Il invoque en effet l'exemple de S. Paul contre des critiques qui lui reprochaient à lui-même d'avoir employé des arguments de valeur simplement relative dans sa polémique contre Jovinien. Pour la pratique de S. Paul, il renvoie sans indication précise à trois épîtres, celles aux Romains, aux Galates, aux Ephésiens. Or, il a commenté longuement les deux dernières, sans y noter l'usage dissimulé

1. Le sens caché sous le manteau fictif des paraboles.

de l'argument *ad hominem* contre les adversaires. Il n'a pas expliqué l'épître aux Romains. Dans tous les cas, il rejette absolument l'idée du R. P. Lagrange quant à la manière dont S. Paul instruisait les chrétiens.

Dans la prédication de Jésus-Christ, S. Jérôme ne trouve pas l'argument *ad hominem* proprement dit. Des paraboles obscures pour la foule, mais expliquées dans le cercle intime des disciples, des questions embarrassantes posées aux pharisiens, sans leur en donner la réponse, n'ont qu'une analogie très vague avec cette espèce d'argument. C'est cependant l'argument *ad hominem* que, dans l'occurrence, S. Jérôme avait intérêt à découvrir dans l'Evangile et il ne l'y rencontre pas.

§ 3. — L'USAGE DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS LE NOUVEAU SELON S. JÉRÔME

Dans le dernier extrait, S. Jérôme apprécie l'usage de l'Ancien Testament chez S. Paul, abstraction faite du texte hébreu et du texte alexandrin que l'Apôtre suivait, l'un ou l'autre suivant les cas. Il s'exprime sur l'usage des différents textes de l'Ancien Testament par les apôtres et les évangélistes, dans son commentaire sur Jérémie, ch. XXXI, v. 15 (t. XXIV, col. 877). Là il énonce l'idée que les apôtres et les évangélistes lisaient le texte hébreu, et qu'ils le rendaient à leur manière, *suis sermonibus*, indé-

pendamment des versions : *Perspicuum est Evangelistas et Apostolos nequaquam ex hebræo interpretationem alicujus secutos, sed quasi hebræos ex hebraïs, quod legebant hebraice, suis sermonibus expressisse.* — S. Jérôme fait cette observation à propos de S. Matthieu, II, 18, où les mots de Jérémie *Vox in Rama audita est...* sont cités, d'après lui, dans une forme différente à la fois de l'hébreu et des Septante.

A la remarque de S. Jérôme, il faut cependant ajouter avec M. Schanz (*Commentar über das Ev. des. h. Matth.*, p. 111) qu'une prédication adressée aux Grecs se colorait naturellement du langage des Septante.

Sauf cette restriction, on peut s'en tenir à l'idée de S. Jérôme.

Ainsi S. Paul ne s'astreint nullement à l'emploi des Septante. D'abord, il cite parfois selon la lettre de l'hébreu là où les Septante s'en éloignent le plus; souvent il s'écarte à la fois des deux textes ou bien reflète également l'hébreu et les Septante, qui concordent à la lettre. Il lui arrive, et ces cas sont nombreux, ou de citer de façon formelle l'Ancien Testament, en y incorporant son interprétation [1], pour orienter les pa-

1. C'est ce que fait aussi Notre-Seigneur (*Joan.* VII, 38) : *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ.* Cette parole est fondée sur des textes comme celui-ci *Prov.*, XIV, 27 *Timor Domini fons vitæ, ut declinent a ruina mortis.* En effet, Jésus-Christ enseigne la crainte de Dieu, ou la piété ; sans la foi en lui, on n'a pas la crainte salutaire de Dieu, et la crainte de Dieu est source de vie chez les croyants.

roles alléguées vers la conclusion qu'il veut en déduire, ou de combiner dans un même tissu des parcelles empruntées à divers passages d'un livre et même à divers livres. Enfin, sans citation formelle, il pétrit ses discours d'une foule de réminiscences scripturaires. En un mot, S. Paul s'attache avant tout au fond des Ecritures, qu'il considère comme ne formant qu'un seul livre et une seule parole, la parole de Dieu, toujours d'accord avec elle-même.

De la sorte, si les Septante s'écartent de l'hébreu, s'ils y ajoutent, s'ils y retranchent, et que la pensée exprimée par eux soit biblique, leur texte sera de bon aloi pour S. Paul. Tel est aussi l'usage des autres écrivains ou personnages inspirés du Nouveau Testament.

Appliquons ces vues au passage du Nouveau Testament le plus décrié, sous le rapport de l'infidélité textuelle, par les rationalistes.

L'auteur de l'épître aux Hébreux, que ce soit S. Paul ou quelque autre, énonce ce principe (X, 4) : *Impossibile est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata.* Il fallait une victime d'un autre prix et Jésus-Christ se fait homme pour être immolé et, de la sorte, effacer les péchés (5-7) : *Ideo ingrediens in mundum (Christus) dicit : Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi... Tunc dixi : Ecce venio, In capite libri scriptum est de me : Ut faciam, Deus, voluntatem tuam.*

Les paroles mises dans la bouche du Christ venant au monde sont tirées du psaume XXXIX (hebr. XL). Au lieu de *corpus autem aptasti mihi*, la Vulgate traduit ici : *Aures autem perfecisti mihi* ; la traduction littérale de l'hébreu serait : *tu m'as percé les oreilles*. L'hébreu et la Vulgate signifient : *tu m'as fait clairement comprendre ta volonté*, et le contexte ajoute : j'y serai docile, mon obéissance remplacera le sang des animaux, qui n'a pas de valeur à tes yeux. L'épître aux Hébreux dit : *tu m'as revêtu d'un corps*, propre à être immolé ; le sens du contexte n'en n'est pas altéré. Or, l'idée rendue par les mots : *aptasti mihi corpus*, n'est-elle pas biblique? Certainement, et tout le Nouveau Testament le suppose. Elle est contenue dans le contexte des mots, dès qu'on l'applique à Jésus-Christ dans le sens typique, sinon dans le sens littéral ; car on établirait facilement par d'autres passages de l'Ancien Testament que le Christ devait être immolé.

Le Nouveau Testament interprète l'Ancien d'une autre manière que nos pauvres philologues, et il en a le droit. Car si les deux Testaments ont Dieu pour auteur, il faut tenir compte, en les expliquant, de l'unité et de la divinité de cette origine. Dieu n'a pas inspiré une parcelle de l'Écriture sans en avoir tout le reste présent à la pensée. Dans l'inspiration, comme dans l'œuvre de salut à laquelle elle se rapporte, il a eu un plan suivi. Ce n'est pas moi qui le dis, c'est

S. Jacques (*Actes*, XV, 18) : *Notum a sæculo est a Domino opus suum*. Il le prouve naturellement par l'Ecriture à cause de l'affinité nécessaire des deux choses, le plan divin et le livre où il se déroule. L'idée de S. Jacques, évidente par elle-même dans l'hypothèse d'une œuvre divine et d'une révélation parallèle, revient fréquemment, sous des formes variées, dans le Nouveau Testament ; elle est marquée de même dans l'Ancien Testament, en particulier par les nombreuses perspectives qu'il ouvre sur les temps messianiques.

§ 4. — EXEMPLES D'INTERPRÉTATION CENSÉE ACCOMMODÉE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Les plus conservateurs, nous a dit le R. P. Lagrange (p. 101), reconnaissent que S. Paul a argumenté *parfois* d'après les opinions et même les préjugés des Juifs de son temps.

Que S. Paul ait raisonné d'après les préjugés des Juifs en les partageant, ce qui reviendrait à les communiquer, c'est difficile à croire ; car S. Paul a combattu plus que personne les erreurs judaïques. Au surplus, ces exégètes conservateurs, que, pour le reste, on condamne à la poussière et aux vers, n'ont pas ramené toute l'exégèse de S. Paul et des Pères de l'Eglise à l'argument *ad hominem* et à l'exégèse créatrice, belle expression pour dire exégèse arbitraire. Embar-

rassés devant quelques cas d'interprétation typique, ils se sont tirés d'affaire comme ils ont pu. Ils auraient mieux fait de considérer que si le sens littéral de l'Ecriture leur présentait encore des difficultés en beaucoup d'endroits, il en était probablement de même, et à plus forte raison, du sens spirituel.

Le R. P. Lagrange prouve donc moins qu'il ne pense dans les lignes suivantes (pp. 99, 100) :

C'est un fait déjà reconnu par Maldonat, que les auteurs bibliques emploient la Sainte Ecriture dans un sens accommodatice. Or ce sens n'est certainement pas concluant. On lit dans S. Matthieu à propos du massacre des ss. Innocents : « Alors s'accomplit ce qui avait été annoncé par Jérémie, le prophète : On a entendu à Rama des cris, des pleurs, et de grandes lamentations ; Rachel pleure ses enfants. » D'après Calmet : « C'est une simple application fondée sur la ressemblance des événements. » Ce n'est donc point un accomplissement en toute rigueur.

Reste à savoir, comme nous l'avons dit, si Maldonat et Calmet ont raison, d'autant que S. Matthieu emploie la formule qui lui est ordinaire quand il marque l'accomplissement d'une prophétie [1]. D'autre part il faut précisément qu'il y ait ressemblance entre le type et l'antitype. Or, entre les deux événements en question, il y en a beaucoup plus qu'il ne semble au premier aspect.

1. Il dit : *alors fut accompli* ce que le prophète avait annoncé. C'est une simple variante de la formule : *afin que s'accomplît*. On n'aurait jamais admis de différence, pour le fond, entre les deux expressions, sans le désir d'échapper à une difficulté. Ceci n'est pas à l'adresse de la nouvelle école, mais de l'ancienne.

En effet, dans Jérémie (XXXI, 15), Rachel pleure sur ses fils massacrés, alors que les restes de Juda et de Benjamin partent pour l'exil de Babylone. Dans S. Matthieu, Rachel pleure sur les saints Innocents de Bethléem de Juda. Des deux côtés donc Rachel personnifie les mères affligées, car les fils de Juda ne sont pas ses enfants. Mais ici, dira-t-on, un peuple a été en partie massacré, en partie traîné en exil ; là quelques enfants ont été immolés, et un enfant, sa mère et son père nourricier sont partis pour l'exil d'Egypte. Oui, mais cet enfant, c'est toute la race d'Abraham, sa race bénie, celle-là seule qui compte au point de vue du Nouveau Testament et même de l'Ancien ; il résume *l'Israël de Dieu*, selon le mot de S. Paul.

C'est par là également qu'on se rend compte, chez S. Matthieu (II, 15), de l'application à Jésus du mot d'Osée (XV, 1) : « J'ai appelé mon fils d'Egypte, » mot qui au sens littéral s'entend d'Israël, tiré d'Egypte par Dieu.

Jésus-Christ résumant en lui toute la race bénie, née spirituellement d'Abraham, cela éclaire l'énigme apparente du fameux passage de S. Paul, *Gal.* III, 16, où plusieurs ne voient qu'un jeu de mots peu naturel, ou, comme dit la Méthode historique, de l'exégèse créatrice.

Dans ce chapitre, S. Paul établit que le mosaïsme a perdu sa valeur sous la Loi nouvelle, et que, sans s'y soumettre, les convertis de la

gentilité sont devenus, au sens spirituel, fils d'Abraham au même titre que les judéo-chrétiens. Autrement il y aurait plusieurs races bénies d'enfants d'Abraham. Or il n'y en a qu'une :

Abrahæ dictæ sunt promissiones et semini ejus. Non dicit : Et in seminibus quasi in multis seminibus ; sed quasi in uno (semine : Et semini tuo, qui est Christus.

Τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν (σπερμάτων), ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός (σπέρματος)· καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός.

Et que S. Paul considère Jésus-Christ comme renfermant toute la race bénie, il le déclare à la fin du même chapitre : *Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Non est Judæus neque Græcus, non est servus neque liber, non est masculus neque femina. Omnes enim vos unum estis* (d'après la vraie leçon : *unus estis, εἷς ἐστέ*) *in Christo Jesu.*

On a bien embrouillé le langage de S. Paul en lui faisant dire : *Abrahæ dictæ sunt promissiones et semini ejus. Non dicit : Et in seminibus quasi in multis (hominibus) ; sed quasi in uno (homine) : Et semini tuo, qui est Christus.* S. Paul supposerait que, pour plusieurs fils considérés individuellement, l'Écriture aurait dit races au pluriel, ce qui n'est conforme à l'usage ni de l'hébreu ni du grec.

S. Paul avait son intention en disant, non pas deux races (les chrétiens juifs et les chrétiens de

la gentilité), mais plusieurs races. En effet, une fois admis que les judéo-chrétiens formaient une race à part dans le christianisme, il fallait craindre que le reste des croyants ne se divisât suivant les nationalités. L'unité parfaite du peuple chrétien était entamée. S. Paul prévient ce fractionnement et accentue l'égalité radicale des chrétiens de toutes les nationalités, classes sociales, sexes, par cette affirmation que tous les vrais chrétiens ne font qu'un, étant tous chrétiens parce qu'ils ont revêtu le même Christ, et non en vertu de contingences naturelles.

Voici encore un passage où Maldonat, auquel je reviens, voit à tort une accommodation. Aux scribes et aux pharisiens, qui éludent, par une interprétation d'apparence très pieuse, le commandement d'honorer père et mère, Jésus adresse ce reproche (*Matth.*, XV, 7-9) :

Hypocritæ, bene prophetavit de vobis Isaias, dicens : Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me. Sine causa [1] autem colunt me, docentes doctrinas et mandata hominum.

Maldonat commente en ces termes :

Non loquebatur Isaias de scribis tantum et pharisæis, sed de toto populo Judæorum, et *non de eo qui futurus erat*, sed de eo qui tunc erat. Itaque *non sunt proprie vaticinantis* verba, sed accusantis. Accommodat tamen Christus ad scribas et pharisæos, quasi dicat, adeo id, quod Isaias de toto populo Judæorum, qui tunc erat,

1. Dans le texte grec : *μάτην*, *en vain*.

accusando dixerat, in scribas et pharisæos convenire, ut non præsentem accusasse populum, sed de futuris scribis et pharisæis prophetasse videatur.

D'abord une remarque sur l'accomodation telle que l'entend Maldonat dans ce discours de Jésus-Christ. Nous avons usé nous-même plus haut du même genre d'accommodation, en disant que S. Augustin et S. Jérôme avaient défendu certains auteurs actuels contre des critiques dont ils étaient l'objet. Serait-il légitime d'en conclure que nous interprétons d'ordinaire les textes dans un sens accommodé ?

Je n'en rejette pas moins l'explication de Maldonat, qui, malgré sa grande pénétration, commet ici une erreur. Il oublie que les prophètes sont chargés de la formation d'Israël pris en bloc, comme un individu qui conserve son identité au cours des siècles. Les prophètes instruisent les générations présentes et prédisent l'avenir, qui ratifiera leurs enseignements. Ils ont la certitude qu'ils ne travaillent pas seulement pour leurs contemporains, mais pour un peuple qui doit durer et s'unir par ses élus aux nations converties.

Cette conception d'un Israël, composé moral permanent, sujet d'une leçon perpétuelle faite de paroles et d'actes divins, domine toute l'Ecriture. Et comme le dit S. Paul résumant les prophètes, le nouveau peuple de Dieu est greffé sur l'ancien, ou encore, celui-ci est l'enfance en tutelle tandis que celui-là est l'âge mur. Or, les leçons ne sont

pas données à l'enfance pour être oubliées dans un âge plus avancé. S. Paul en est tout à fait persuadé, lui qui nous rappelle sans cesse les faits et les doctrines de l'Ancien Testament.

Nous affirmons ici des choses indéniables. Pas n'est besoin de citations textuelles. D'ailleurs l'embarras du choix serait trop grand. Indiquons seulement, d'une manière générale, les nombreux passages où l'Ancien Testament rappelle aux enfants d'Israël leur oubli des bienfaits et des avertissements prodigués par Dieu à son peuple depuis Moïse jusqu'à la génération vivant au moment particulier de chaque réprimande. Ces passages suffisent à prouver que les prophètes n'enseignaient pas uniquement pour leurs contemporains mais aussi pour la postérité la plus reculée. De la sorte la sentence d'Isaïe rapportée plus haut s'appliquait à la lettre aux scribes et aux pharisiens corrupteurs de la Loi. Jésus-Christ ne l'a pas accommodée à son enseignement : elle en faisait partie essentielle. Pour cela, il n'est pas nécessaire qu'Isaïe ait jamais songé aux scribes et aux pharisiens de l'Evangile ; il ne connaissait sans doute pas non plus en particulier tous les tartufes de son temps.

Nous croyons aussi qu'à l'exemple de plusieurs autres, le R. P. Lagrange interprète mal un passage de la célèbre réponse de Jésus-Christ à la chicane des sadducéens sur la résurrection des morts.

Il me semble, dit-il (pp. 101, 102), que Notre-Seigneur a fait la même chose c'est-à-dire, qu'il a employé l'argument *ad hominem*, dans un cas célèbre (S. Marc, XII, 26). « Quant à la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu, dans le livre de Moïse, ce que Dieu lui dit dans « le Buisson » : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ? Il n'est pas Dieu des morts, mais des vivants. »

Les commentateurs se sont toujours demandé comment l'argument conclut, car en disant : « Je suis le Dieu d'Abraham, » Iahvé voulait seulement dire au sens obvie *qu'il était le Dieu qu'Abraham avait adoré sur la terre*, sans affirmer du tout qu'Abraham fût ressuscité, d'autant qu'aucun théologien n'admettrait cette résurrection dans le passé. Et pourtant l'argument concluait très bien ; *c'est un exemple d'exégèse midrachique* [1]. J.-C. a introduit une idée à laquelle personne n'avait songé, que le Dieu vivant ne peut se dénommer d'après les morts, s'il ne se réserve de les rappeler à la vie.

Cela était décisif pour les Juifs, non en rigueur textuelle. Aussi Calmet, toujours sincère, a-t-il raison de dire, après trois réponses : « 4° Enfin on peut répondre avec Maldonat, que quand le raisonnement de J.-C. ne serait pas sans réplique en lui-même, et dans toute la rigueur : il suffit qu'il ait été capable de réduire les Saducéens au silence. Le Fils de Dieu savait à qui il avait à faire. *Il est plus grand en les confondant par une raison facile, qu'en les accablant par un raisonnement sans réplique.* »

Trois observations.

Nous croyons, nous, sans doute avec beaucoup d'autres, que Jésus-Christ ne souffrira pas dans sa grandeur, si on parvient à montrer qu'il a conclu péremptoirement.

1. C'est-à-dire *créatrice*. Voir le passage du R. P. Lagrange cité p. 305.

Il est fort douteux que J.-C. ait jamais fait usage de l'exégèse midrachique. Car précisément, comme les trois synoptiques en font la remarque générale, le peuple était frappé, *ἐξεπλήσσοντο*, de la manière dont enseignait Jésus, absolument différente de celle de ses docteurs. De plus, S. Matthieu caractérise spécialement par le même mot l'impression produite sur la foule par sa réponse aux sadducéens.

Enfin Dieu ne se présente pas à Moïse et aux Israélites opprimés en Egypte, simplement comme le Dieu qu'ont servi les trois patriarches, mais comme le Dieu qui les a aimés et protégés, qui s'est lié à eux par un pacte solennel, en vertu duquel il va livrer la terre de Chanaan à leur postérité. Il vient comme un Dieu qui s'intéresse vivement à Abraham, à Isaac et à Jacob ; ce qu'il va accomplir au profit des descendants, il le fait par considération pour les trois ancêtres.

Maintenant résumons, et autant que besoin, citons le récit des Evangiles, *Matth.* XXII, 23-33, *Marc*, XII, 18-27, *Luc*, 27-39.

Les sadducéens racontent à Jésus qu'en conformité avec la loi du lévirat, une femme épousa successivement sept frères, auxquels elle survécut. D'où leur question : A la résurrection, lequel des sept aura la femme ? — Vous êtes dans l'erreur, répond Jésus, faute de connaître l'Ecriture et la puissance de Dieu. Il déclare ainsi qu'il va résoudre leur objection en interprétant l'Ecriture de la manière qu'il convient à la parole de Dieu tout-puissant.

Mais, comme le dit excellemment Dom Calmet, il faut aussi considérer ceux à qui Jésus a affaire, les sadducéens. Ceux-ci reconnaissent comme Ecriture inspirée le seul Pentateuque, et ils n'y trouvent pas l'affirmation de l'immortalité de l'âme ; ils nient l'existence de l'âme, et croient que rien de l'homme ne survit à la mort corporelle. *Sadducæi enim dicunt non esse resurrectionem, neque angelum, neque spiritum* (*Act. Ap.* XXIII, 8). — « Les sadducéens suppriment la survivance de l'âme, les supplices et les récompenses dans un autre monde », *Ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς κατ' ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι* (Josèphe, *Bell. Jud.* II, VIII, 14).

Tenons également compte de la foule, en faveur de laquelle Jésus répond aux sadducéens, dans un langage à sa portée. Elle croit à la résurrection des corps, dogme populaire chez les Juifs d'alors, et enseigné dans la synagogue ; car, pour n'apporter qu'un témoignage, ce dogme est clairement énoncé au ch. XII de Daniel. Aussi Jésus le suppose-t-il toujours dans sa prédication. D'ailleurs, le peuple n'avait pas de peine à saisir le point capital de la doctrine sadducéenne. En effet, partout et toujours, le peuple a su ce que c'était que de mourir comme un chien.

S'appuyant donc sur la partie de l'Ecriture qu'admettaient les sadducéens, et sur l'idée de la toute-puissance de Dieu, Jésus répond que dans le royaume des cieux, il n'y aura pas de mariages ; que les cadres de la cité bienheureuse, complets

au jour de la résurrection, le resteront éternellement, la mort n'ayant plus de prise sur les élus. Il ajoute : *De resurrectione autem mortuorum non legistis quod dictum est a Deo dicente vobis: Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob? Non est Deus mortuorum, sed viventium.*

Il est clair que cette parole de Dieu témoigne d'une grande amitié pour les patriarches. Or, Jésus-Christ juge ce sentiment indigne de Dieu, si Dieu n'a pas maintenu leur âme en vie, s'ils sont retombés dans le néant, s'ils sont, pour parler le langage de l'Ecriture, comme s'ils n'avaient jamais été. Ce serait en effet l'expression d'un vain regret, la manifestation d'une bienveillance stérile, ce qu'il n'est pas permis d'attribuer à Dieu. L'homme se soulage ainsi. Et encore sent-il le vide des consolations impuissantes :

> Manibus date lilia plenis,
> Purpureos spargam flores animamque nepotis
> His saltem accumulem donis, et fungar *inani*
> Munere.

Donc, si Dieu se déclare le Dieu des trois patriarches, s'il vient pour s'acquitter de la parole qu'il leur a donnée, c'est qu'ils vivent. En même temps, Jésus-Christ a coupé dans la racine l'objection des sadducéens, qui procède de l'idée que l'homme meurt tout entier. Le dogme de la résurrection et le texte de Daniel échappent à leurs attaques. Si Jésus répond d'une manière appropriée aux sadducéens, son argument a

néanmoins une valeur absolue. A la vérité, il n'a pas donné une leçon complète sur la résurrection, et il ne l'a considérée qu'au point de vue des justes. Mais il a donné assez d'explications, vraies en elles-mêmes, pour fermer la bouche aux sadducéens. Il n'a pas *fouillé au-dessous du texte* ; il n'a pas *demandé au texte ce qu'il ne donnait pas d'abord*. Il a interprété la parole de Dieu d'une manière digne de Dieu, comme il l'avait promis.

La foule avait-elle compris son langage ? Oui, car elle y était disposée par l'idée qu'elle avait de l'amour de Dieu pour les patriarches et leur race. Le peuple juif tirait même de là des conclusions trop favorables, contre lesquelles S. Jean-Baptiste et après lui Jésus-Christ et S. Paul durent le mettre en garde.

L'interprétation, très juste, que nous avons donnée du mot capital : *Non est Deus mortuorum sed vivientium*, nous vient d'Origène (P. G., t. XIII, col. 1597) : « Dieu est le Dieu de gens qui sont ou de gens qui ne sont pas. Mais il est absurde de soutenir que le Dieu qui a dit : *Celui qui est, cela est mon nom*, est Dieu de ceux qui ne sont pas du tout. Et si cela est absurde, il est Dieu de gens qui sont, qui vivent, qui subsistent, qui ont le sentiment de la faveur que Dieu leur a accordée [1]. »

1. *Ὁ Θεὸς Θεὸς ὄντων ἐστὶν, ἢ Θεὸς οὐκ ὄντων ἀλλ' ἄτοπον λέγειν ὅτι ὁ Θεὸς ὁ εἰπὼν « ὁ ὤν, τοῦτό μοί ἐστιν ὄνομα », τῶν οὐδαμῶς ὄντων Θεὸς ἐστιν. εἰ δὲ τοῦτο ἄτοπον, ὄντων Θεός ἐστιν, καὶ ζώντων, καὶ ὑφεστηκότων, καὶ αἰσθανομένων τῆς χάριτος ἧς αὐτοῖς ὁ Θεὸς ἐδωρήσατο.*

Mais Origène, et S. Jérôme, nous dira-t-on, font deux. Nous relevons de S. Jérôme. Le dira-t-on encore après tant de démentis cruels, dont nous n'avons produit qu'une minime partie? Nous en avons pourtant donné un si grand nombre, que nous nous sommes fatigué à les transcrire. Mais faisons un dernier effort pour copier les lignes où S. Jérôme explique le même verset :

Porro Christus ad æternitatem animarum probandam de Moyse ponit exemplum : *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac et Deus Jacob*, statimque infert: *Non est mortuorum Deus,sed viventium* ; ut cum probaverit animas permanere post mortem, *neque enim poterat fieri ut eorum esset Deus qui nequaquam subsisterent*, consequenter introduceretur et corporum resurrectio, quæ cum animabus bona malave gesserunt.

S. Jérôme s'exprime ainsi dans son commentaire de S. Matthieu (t. XXVI, col. 165), et c'est bien son avis qu'il formule, car il ne laisse pas le choix entre plusieurs interprétations ; il n'en donne qu'une. S'il reproduit la pensée d'Origène en confirmation de son commentaire, il en fait son bien propre. Et comment n'aurait-il pas embrassé une explication si lumineuse ? D'ailleurs son commentaire sur S. Matthieu est beaucoup plus personnel que ses autres travaux du même genre. Réminiscences et le reste, il y propose tout en son nom, comme il nous en avertit dans son Prologue (t. XXVI, col. 20-23). A la vérité, le commentaire sur S. Matthieu a été improvisé. S. Jérôme, et il était souffrant, l'a dicté en deux semaines. Mais il avait alors, en

398, cinquante-six ans, sinon cinquante-huit ; il venait de manipuler pour la correction de l'Itala tout le Nouveau Testament (384-398), et il en avait commenté des parties ; en outre, comme il le dit dans le même Prologue, il avait depuis longtemps lu, la plume à la main, les principaux commentaires grecs et latins sur S. Matthieu. Il sent que ses idées sont mûres. Aussi, malgré sa modestie, considère-t-il son œuvre comme la base d'un édifice qu'il achèvera, si Dieu lui prête vie : *Si autem mihi vita longior fuerit... tunc nitar implere quod reliquum est ; immo, jactis fundamentis et ex parte constructis parietibus, pulcherrimum culmen imponam.*

On peut affirmer que, si le vœu de S. Jérôme avait été exaucé, son grand commentaire sur le premier évangile aurait fourni à la nouvelle école aussi peu de secours que ses œuvres actuelles. Celles-ci abondent en témoignages de ses vues sur l'inspiration et la véracité bibliques. Cependant, à moins de recourir aux procédés de l'exégèse créatrice, on n'y trouvera pas un seul mot favorable à une théorie qui réduit les trois quarts de l'Ecriture, ou plus, à l'expression d'apparences historiques et exégétiques. Veut-on tirer de ses œuvres un recueil de témoignages contraires, on n'a que l'embarras du choix. Le Jérôme qui combat en tête des modernistes, ce n'est pas le grand scripturaire ; c'est la personnification d'un contresens d'écolier. Leur Léon XIII n'est pas autre chose. Et pourtant ils par-

lent de S. Jérôme et de Léon XIII comme de leurs principaux appuis.

ÉPILOGUE

Le Nouveau Testament, nous l'avons prouvé, contredit les modernistes en tout point. Nous y prendrons notre dernier mot, dans la seconde épitre à Timothée (III, 16) :

Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia.

Ou plutôt, attachons-nous au grec, car, de l'avis de tous, il offre la vraie leçon :

Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγμόν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ.

Cela signifie :

Toute Ecriture, ou tout document ainsi nommé par excellence dans l'Eglise, *est inspirée, et utile pour l'enseignement, pour la réprimande, pour la correction, pour l'éducation dans la justice* surnaturelle, qui procure le salut.

Le livre de Ruth n'est-il pas une Ecriture ? D'où vient donc ce que nous avons entendu : « On ne voit pas où est l'enseignement religieux du livre de Ruth ? » Il est à croire cependant que S. Paul le voyait ; nous croyons même l'avoir montré (p. 303).

On nous a dit :

La Bible ne relate aucun fait réel entre la

ERRATA

Page	19,	ligne 5,	lisez :	(S. Thomas) et alio
»	25,	» 3,	»	qui suivent :
»	35,	» 14,	»	§ 3 bis
»	77,	» 8,	»	corrumpunt
»	96,	» 12,	»	auxquels
»	204,	l. 4 du bas,	»	au lieu de *rahab*
»	313,	ligne 8,	»	interprété
»	316,	» 6,	»	la préface de son

TABLE DES MATIÈRES

PAGE

Avant-propos III
Objet de ce livre 1

CHAPITRE I

L'EXPRESSION DES APPARENCES NATURELLES DANS LA BIBLE. 13

§ 1. — Un mot de Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus* 13
§ 2. — Une fausse interprétation du mot de Léon XIII 21
§ 3. — La vraie explication du mot de Léon XIII . 27
§ 3bis. - Appendice. L'autorité de S. Jérôme d'après l'encyclique 35
§ 4. — Le prétendu vide de l'expression des apparences naturelles dans la Bible 40
§ 5. — Le vrai sens de l'expression des apparences sensibles 45
§ 6. Le sens de l'expression biblique des apparences naturelles au point de vue religieux. — Ce qu'il faudrait en conclure quant aux apparences historiques. 48

CHAPITRE II

S. JÉRÔME AUTEUR PRÉSUMÉ DE LA THÉORIE DES APPARENCES HISTORIQUES DANS LA BIBLE 52

§ 1. — Observations préliminaires 52
§ 2. — Deux phrases de Jérôme dans son commentaire de Jérémie 58
§ 3. — Une phrase de S. Jérôme dans son commentaire sur Ezéchiel 69
§ 4. — La théorie des apparences historiques formellement réfutée par S. Jérôme 74
§ 5. — Une phrase de S. Jérôme dans son commentaire sur l'Evangile de S. Matthieu . . . 78

PAGE

§ 6. — Cinq mots de S. Jérôme dans son livre contre Helvidius 81
§ 7. — Le reflet des opinions populaires dans le langage biblique d'après S. Jérôme. — Limites dans lesquelles il le circonscrit 89
§ 8. — Ce qu'on fait dire et penser à S. Jérôme . . 95
§ 9. — Suite du même sujet 102
§ 10. — Une solution insuffisante. — Le bœuf volant 111
§ 11. — Une phrase de S. Augustin. — Accord de S. Augustin et de S. Jérôme 116
§ 12. — S. Grégoire de Nysse et la théorie des apparences historiques 130

CHAPITRE III

UN PLAYDOYER BELGE EN FAVEUR DE LA NOUVELLE EXÉGÈSE 143

§ 1. — Une idée de Dom Sanders 144
§ 2. — Un nouveau texte de S. Jérôme produit par Dom Sanders. — Le vrai sens de ce texte . . 148
§ 3. — Un fait d'exégèse 154
§ 4. — Ce que pense S. Jérôme du fait d'exégèse signalé 160
§ 5. — Conclusions étonnantes 164
§ 6. — Un jugement sommaire sur l'histoire biblique 171
§ 7. — Dom Sanders et le Dr Poels. 175

CHAPITRE IV

APPLICATIONS DE LA THÉORIE DES APPARENCES HISTORIQUES 182

§ 1. — L'épisode de la femme de Lot 184
§ 2. — Le double inceste de Lot 193
§ 3. — Les prétendus mythes de Rahab et de Léviathan 201
§ 4. — Horreur de S. Jérôme pour l'explication mythologique de la Bible 204

PAGE

CHAPITRE V

CERTAINES VUES SUR L'HISTOIRE PRIMITIVE RACONTÉE DANS LA GENÈSE 209

§ 1. — Deux notions de la divinité dans les premiers chapitres de la Genèse 209
§ 2. — Pourquoi supposer deux notions de la divinité dans la Genèse ? 215
§ 3. — Le sens des anthropomorphismes divins dans les premiers chapitres de la Genèse. — Analogies profondes entre l'Hexaméron et l'histoire paradisiaque 219
§ 4. — Le Jahvé primitif et l'Elohim des six jours sont-ils de caractère différent ? 255
§ 5. — L'homme dans la Genèse jusqu'à Abraham. 264
§ 6. — Les faits génésiaques et la notion primitive de Dieu d'après le Nouveau Testament.—Vains appels à S. Thomas 270
§ 7. — Ce que pense S. Jérôme des récits génésiaques 284

CHAPITRE VI

L'HISTOIRE D'ABRAHAM SELON LES PRINCIPES DE LA NOUVELLE ÉCOLE 290

§ 1. — Que reste-t-il de l'histoire d'Abraham? . . 290
§ 2. — Contradictions — Obscurités répandues à plaisir sur l'Ecriture 297
§ 3. — La clarté de l'enseignement religieux dans l'histoire d'Abraham 300

CHAPITRE VII

UNE ESQUISSE HISTORIQUE DE L'EXÉGÈSE CHRÉTIENNE 305

§ 1. — Une définition de l'exégèse de S. Paul. — Jugements sur l'exégèse des Pères 305

PAGE

§ 2. — S. Thomas d'Aquin et l'exégèse mystique . 313
§ 3. — Une conclusion pratique. — Exemple faussement invoqué 321
§ 4. — La formule du sens typique des Ecritures chez S. Thomas 323
§ 5. — L'importance du sens typique dans l'usage quotidien de l'Eglise 336
§ 6. — Une réprobation universelle de cinq siècles d'exégèse catholique. 340

CHAPITRE VIII

L'INTERPRÉTATION ACCOMMODATICE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT 345

§ 1. — L'enseignement du Nouveau Testament est-il illogique ? 346
§ 2. — L'argument *ad hominem* chez S. Paul d'après le R. P. Lagrange. — Ce qu'en pense S. Jérôme. 352
§ 3. — L'usage de l'Ancien Testament dans le Nouveau selon S. Jérôme 355
§ 4. — Exemples d'interprétation censée accommodée dans le Nouveau Testament 359

EPILOGUE 373

220.6
D375

6133

DELATTRE, A.J. ephouse
AUTHOR

Autour de la Question Biblique
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE - COSA	

6133